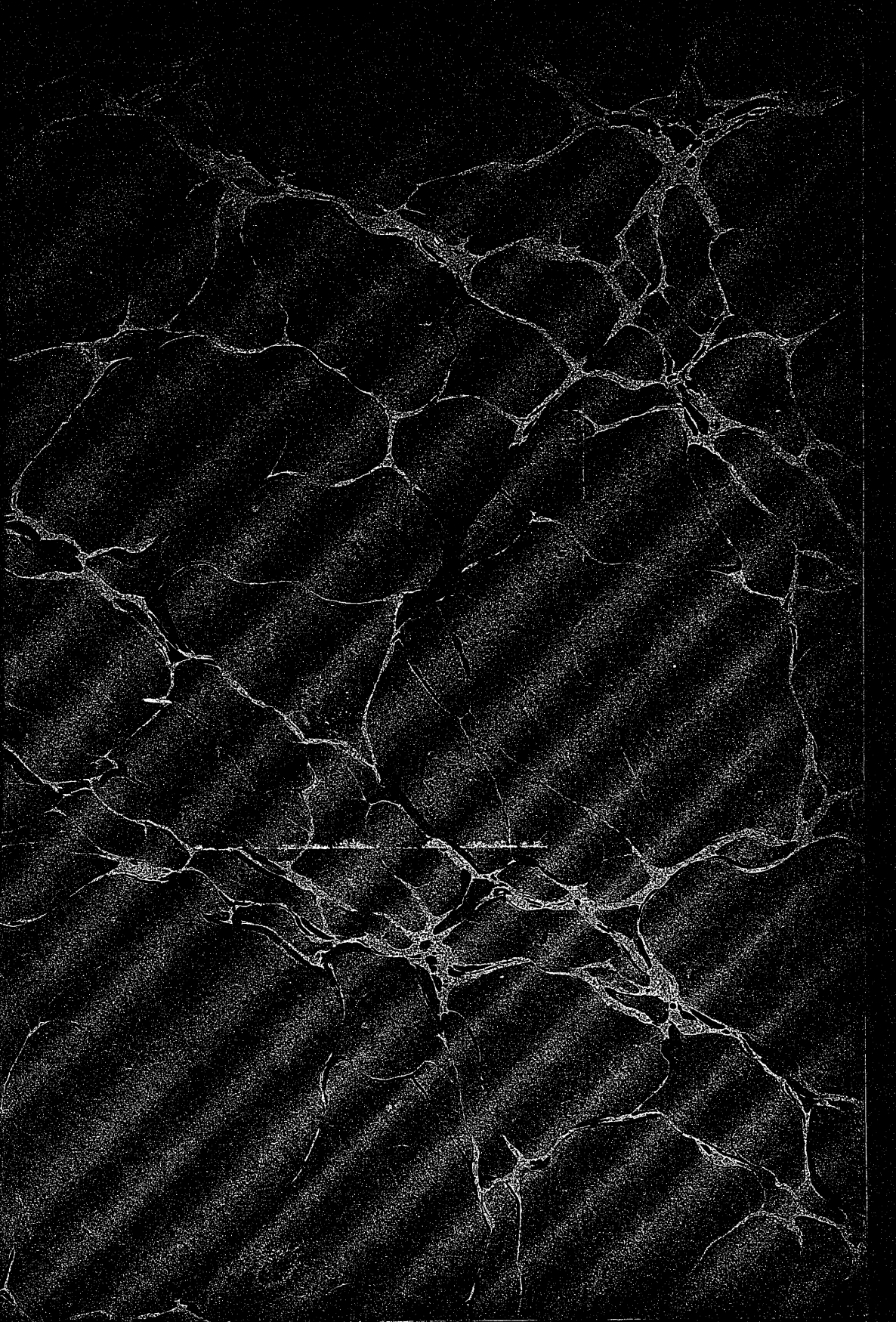
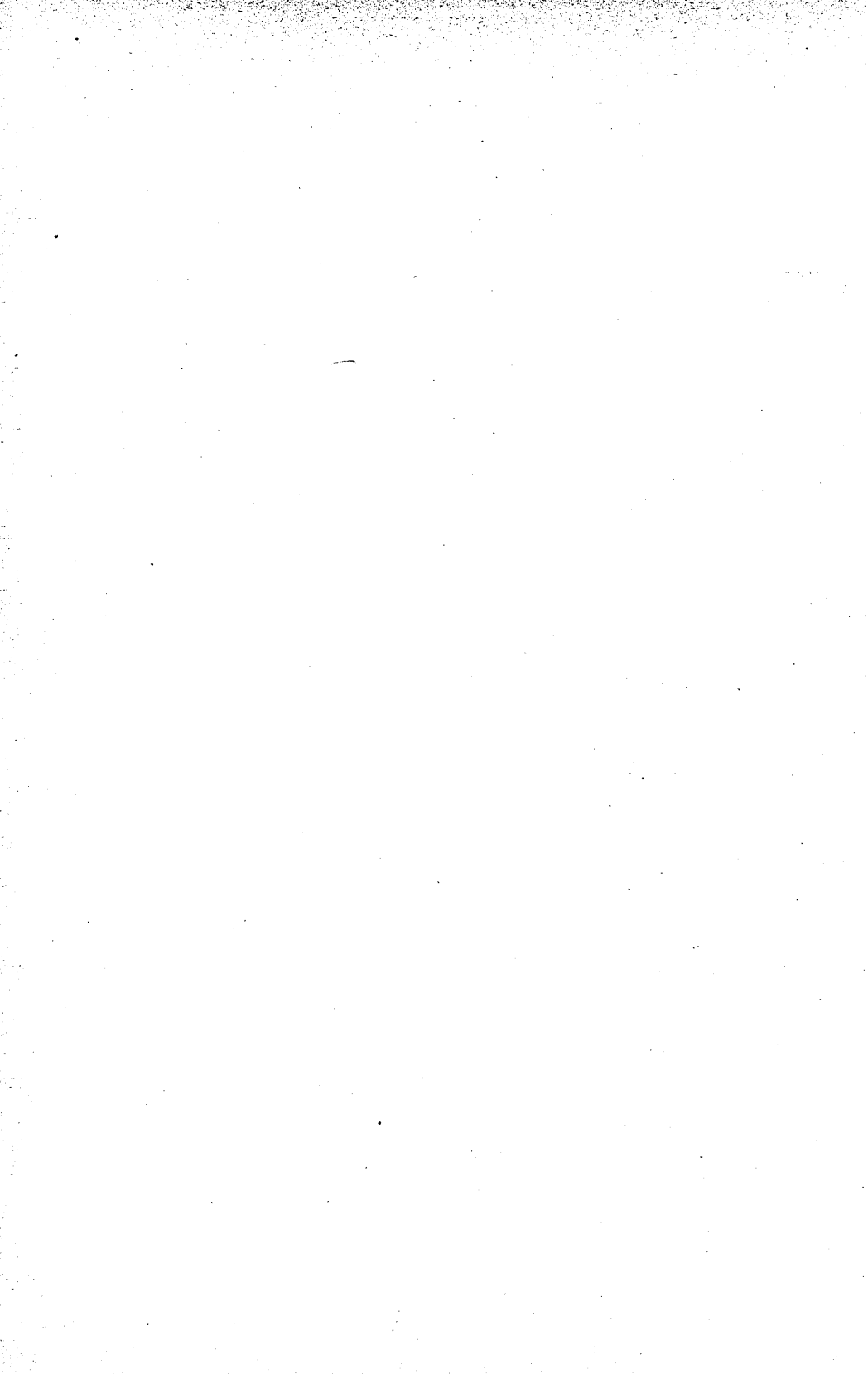


The University of Chicago
Library







ESSAI

SUR

LES ORIGINES DE L'IDÉE DU PROGRÈS



ESSAI

SUR

LES ORIGINES DE L'IDÉE DU PROGRÈS

PAR

LÉON MAURY

Pasteur

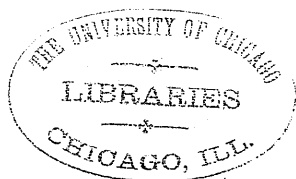
LICENCIÉ ÈS LETTRES ET EN THÉOLOGIE.



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33

—
1890

BT701
.M4



Philos.

INTRODUCTION

Importance et actualité de la question du progrès. — But de cette étude. — Définition du progrès. — Opinions soutenues sur les origines de cette idée.

La question du progrès a été une des préoccupations du xix^e siècle. Etendue par les uns, réduite par d'autres, rajeunie, transformée, l'idée a agité bien des esprits, le mot a été dans bien des bouches.

« En Allemagne, dès le commencement du siècle, Schelling et Hegel élèvent la doctrine du progrès à la hauteur d'un principe métaphysique. En France, à l'exemple de la philosophie allemande, mais avec une vigueur de composition et un éclat de parole qui n'ont point été égalés dans ces matières, M. Cousin esquisse à grands traits une théorie du progrès qu'il éclaire et démontre par une rapide excursion dans l'histoire universelle. Après lui, ou à côté, des esprits ingénieux ou puissants, St Simon, Comte, Leroux, Lamennais,

Reynaud approfondissent ou développent la même thèse, chacun avec la méthode qui lui est propre : les uns en l'appuyant sur le principe de la tradition habilement consultée, d'autres en la déduisant rigoureusement de leur métaphysique, d'autres enfin en s'aidant des lumières de la science positive. Après ces hautes spéculations, les historiens reprennent la thèse du progrès ; les uns, comme M. Michelet, en l'appliquant à l'histoire universelle ; les autres, comme M. Guizot, en l'appliquant à une partie considérable de cette histoire ; d'autres enfin, comme MM. Thierry, Mignet, Henri Martin, en l'appliquant à l'histoire d'un grand pays, soit la France, soit l'Angleterre, soit l'Allemagne. Tous, sur des exemples différents, s'attachent à la démonstration historique de la même loi.

Et pendant que les philosophes et les historiens cherchent cette loi du progrès dans le monde moral, voici les savants qui la trouvent, eux aussi, dans le monde physique, à travers les lentes évolutions de la nature. L'astronomie, la géologie, la paléontologie sont d'accord pour attester l'universelle transformation des mondes ou des planètes qu'elles étudient dans le sens d'un progrès incessant. En sorte que la science entière concourt aujourd'hui à la démonstration éclatante de cette grande vérité. . . . Et de la science la doctrine a passé dans la littérature : la poésie la

célèbre et le roman l'explique. Béranger, Victor Hugo, M. de Lamartine lui-même dans ses jours d'espérance, s'en inspirent dans leurs vers, et George Sand en fait la philosophie de ses plus sérieux romans » (1).

Soit que cette impulsion venue d'en haut se soit transmise à toutes les parties du corps social, soit par une simple coïncidence, le progrès devient une de ces *idoles du forum*, dont parle Bacon. Des théories nouvelles s'intitulent volontiers *avancées*, *progressistes*, et il se fait du mot *progrès* un extraordinaire abus. Quelques-uns (Pierre Leroux, M. About et d'autres encore) l'écrivent avec une majuscule ; d'autres, plus utilitaires, en décorent l'enseigne de leur boutique, et ce terme magique doit provoquer invinciblement la confiance du client et apporter à la caisse un appoint considérable, si l'on en juge par le nombre d'industriels qui se placent sous son patronage. « Nom sublime et profané, redoutable et fascinateur, doué d'un singulier prestige et d'une force d'entraînement presque irrésistible, le progrès est l'invocation suprême des sectes et des partis, le mot d'ordre de toutes les batailles d'idées ou de rues. Il a été le ferment des plus nobles passions ; il est la parure et l'excuse des plus mauvaises : on le voit également

(1) Vacherot. *Essais de philosophie critique*. Paris, 1864. — *Doctrine du progrès*, p. 416 et suiv.

proclamé par les héros ou les martyrs et par des charlatans sinistres dont la carrière est d'exploiter la sottise humaine. » (1)

Quelle que soit la forme sous laquelle se manifeste cette confiance ou même ce fétichisme d'un nouveau genre, il est certain qu'il y a là un mouvement d'opinion qui ne peut être méconnu.

A y regarder de près, la question du progrès n'est autre que celle de notre destinée, du pourquoi et du comment de l'existence : le rôle de l'humanité sur la terre, sa marche, ses conquêtes, son but, la clé de l'énigme du monde, etc., il y a là un ensemble de recherches qui touchent à la plus haute métaphysique et qui ne sont pas, d'ailleurs, sans offrir quelque intérêt, malgré le discrédit que cette infortunée science a encouru.

Et d'autre part, quand on songe à cette menue monnaie du progrès, au vulgaire sans façon avec lequel on exploite cette grande idée, ou aux criminelles entreprises qu'on couvre de son nom, il paraît vraiment bien utile et désirable d'éclairer ceux qu'on enrôle ainsi sans qu'ils s'en rendent eux-mêmes bien compte, entraînés qu'ils sont par de pompeuses déclarations et de fallacieuses promesses. Leur montrer ce qu'il y a

(1) Caro. *Problèmes de morale sociale*. Paris, 1876. Ch. xi. — *Le progrès social*, p. 294.

sous les mots et au fond des choses, ce qu'est la vraie théorie du progrès, substituer à l'illusion dont ils s'enchantent eux-mêmes un but véritablement accessible et indiquer les moyens de le réaliser, leur épargner ainsi les déceptions et les découragements inévitables qui ont pour triste mais certaine conséquence d'affaiblir la foi au progrès, voilà autant de résultats pratiques et immédiats de la spéculation, lesquels ne semblent pas davantage à dédaigner.

Pour considérer la question sous ces deux faces et atteindre ce double but, nous nous proposons de rechercher l'origine de l'idée du progrès.

Cette idée en effet a eu son histoire, et pour avoir le vrai sens d'une idée comme d'un mot, il faut aller à son étymologie.

L'étymologie du mot lui-même, *progressus*, nous indique son acception incontestée : c'est une marche en avant : ce mot est « comme une sorte de nom propre par lequel on désigne la marche de la société du genre humain pris en masse vers un degré de plus en plus élevé de perfection et de bonheur, vers un développement de plus en plus complet de toutes ses facultés, vers une amélioration indéfinie de ses œuvres. » (1). Or, ce développement peut être envisagé

(1) Franck. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Progrès*.

à un triple point de vue : le progrès scientifique ou intellectuel, le progrès moral, le progrès social.

Nous laisserons de côté la première de ces manifestations : l'idée du progrès scientifique est aussi ancienne que la science elle-même : nous aurons l'occasion de le constater incidemment au cours de cette étude. Le fait est acquis.

En est-il de même de l'idée du progrès moral et social ? La question n'est point si définitivement tranchée ; les avis sont divers : d'une part, on ferait volontiers remonter cette idée jusqu'aux systèmes philosophiques ou aux croyances religieuses de l'antiquité gréco-romaine ; de l'autre, on la trouverait seulement dans les idées chrétiennes ; une troisième solution en verrait les premières traces dans des auteurs du XVI^e siècle.

Etudier successivement ces trois opinions, voilà ce que nous nous proposons de faire dans les pages qui suivent : heureux serons-nous si en apportant quelque lumière dans la théorie, qui est la Vérité, nous pouvons produire aussi quelque force dans la pratique, qui est la Vie.

PREMIÈRE PARTIE⁽¹⁾

L'IDÉE DU PROGRÈS ET LE PAGANISME

CHAPITRE PREMIER

La destinée de l'humanité. — Diverses conceptions : La théorie des âges, chez les poètes. — La théorie de la *Grande année* chez les philosophes. — Tendance générale : L'amour du passé. — Idiotismes. — La corruption du temps présent opposée aux mœurs antiques. — Trois faits dans lesquels cet amour du passé se manifeste.

Ce qui nous frappe dès l'abord dans le paganisme, c'est une conception pessimiste de la destinée humaine. C'est à tort que l'on croit trouver dans l'hellénisme l'activité exubérante, la joie de vivre pour

(1) Ouvrages consultés : Decharme : *Mythologie*. — Preller : *Griechische mythologie*. *Römische mythologie*. — Alf. Maury : *Histoire des religions de la Grèce antique*. — Renouvier : *Manuel de la philosophie ancienne*. — Girard : *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle*. — Franck : *Dictionnaire des sciences philosophiques*. — Zeller : *Philosophie des Grecs*. — Fouillée : *Histoire de la philosophie*. — *Encyclopédie moderne*, article *âge*. — *Encyclopédie du XIX^e siècle*, article *progrès*. — Laurent : *Histoire du droit des gens*. — Hippolyte Rigault : *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*. — Javary : *De l'idée du progrès*. — Ritter : *Histoire de la philosophie ancienne*. — Hild : *Trois articles de la Revue de l'histoire des religions sur Le pessimisme moral et religieux chez Homère et chez Hésiode*, 1886, sept. oct. ; 1887, Janvier-Février ; 1888, mars-avril, etc., etc.

soi sans regrets stériles sur les conditions de la vie, et le bonheur de se survivre dans des générations nouvelles, à qui l'existence est transmise, non comme un don funeste. mais comme un bienfait. Un critique (1) dit, en parlant de la civilisation homérique : « Ce monde où tout est bruit et éclat, où tout a un air de fête, jusqu'à la mort même », et un autre critique ajoute : « Tout y a un air de force ; mais de fête, c'est une autre affaire » (2).

Le pessimisme n'est point en effet un mal tout moderne ; il y a eu de tout temps des pessimistes ; il y a un pessimisme contemporain de l'humanité. Dans toutes les races, dans toutes les civilisations, des imaginations puissantes ont été frappées de ce qu'il y a d'incomplet, de tragique dans la destinée humaine et elles ont donné à ce sentiment l'expression la plus touchante et la plus pathétique. Les théoriciens modernes du pessimisme ne se sont pas privés de puiser à ces sources lointaines pour les besoins de leur cause. Ainsi les œuvres de Schopenhauer sont semées de citations empruntées à toutes les littératures, et Léopardi aime à rattacher aux fables mythologiques ses fantaisies sur le malheur universel.

(1) Havet. *l'Hellénisme*, p. 17.

(2) Hild, *Revue de l'histoire des religions*, sept.-oct. 1886, p. 171 note.

Le sentiment de la misère actuelle de l'humanité se manifeste dans la plus ancienne poésie des Grecs par la façon dont elle conçoit ses origines et sa condition passée. Les dieux et les hommes sont sortis de la même souche, et il fut un temps où leur existence était la même. Elle s'écoulait en commun, au sein de jouissances sans mélange, les hommes étant les égaux, ou tout au moins les commensaux des dieux. Mais maintenant l'humanité est déchue de cette félicité primitive.

Hésiode a dramatisé l'idée de cette décadence dans le mythe des âges. Ce mythe faisait probablement partie des traditions les plus populaires, car on le trouve à toutes les époques de l'histoire littéraire de l'antiquité.

Indiquons-en les principaux traits, tels que nous les relevons chez Hésiode : ce seront à peu près les mêmes qui se retrouveront dans les traditions analogues : « D'abord les immortels habitants des demeures olympiennes firent d'or la race des hommes à la voix articulée. Ces premiers hommes existaient sous l'empire de Saturne, quand il régnait dans le ciel : ils vivaient comme des dieux, l'âme exempte de soucis, étrangers aux fatigues et au chagrin : la triste vieillesse ne les approchait pas : mais les pieds et les mains toujours semblables, ils goûtaient la joie des festins hors de l'atteinte de tous les maux ; ils

mouraient comme vaincus par le sommeil. Ils étaient en possession de tous les biens : la terre féconde produisait d'elle-même des fruits en quantité, et eux, tranquilles et sans contrainte, en jouissaient dans l'abondance et la félicité. » (1).

L'âge d'argent lui succède : la décadence commence à se faire sentir : les chagrins, la douleur, l'impiété même se font jour peu à peu (2).

La description de l'âge suivant (3), qui fut l'âge d'airain, a été probablement empruntée à un autre mythe ; car, si dans la contexture du poème elle paraît intimement liée aux descriptions qui la précèdent, elle renferme toutefois une idée nouvelle, celle de la naissance de la civilisation : les hommes vivaient d'abord à l'état sauvage, insociables ; c'était la race des géants, et Zeus régnait sur eux ; au contraire dans les vers qui dépeignent l'âge d'or, cet âge est placé sous la domination de Saturne (*Cronos*). A l'âge d'airain a succédé l'âge des héros, dont la gloire s'est répandue sur toute la terre et qui ont accompli les premières merveilles du génie de l'homme (4). Ces deux époques semblent donc être des âges intermédiaires appartenant à l'histoire de l'origine des

(1) Hésiode *Les travaux et les jours*. I, 107-125.

(2) *Travaux et Jours*. I, 126-141.

(3) *Travaux et Jours*. I, 142-155.

(4) *Travaux et Jours*. I, 155-172.

sociétés et dont la description a été intercalée soit par Hésiode, soit par un commentateur quelconque dans le récit primitif (1).

Avec le cinquième et dernier âge nous revenons, en effet, à l'idée de la décadence. « Jamais, ni le jour ni la nuit les hommes ne cesseront d'être minés par la fatigue et par le chagrin ; les dieux leur prodigueront les inquiétudes pénibles.... Ni le père ne s'accordera avec les enfants, ni les enfants avec le père, ni l'hôte avec l'hôte, ni le compagnon avec le compagnon, ni les frères ne s'aimeront d'une affection durable. Ils se hâteront d'outrager leurs parents vieillissants : ils leur adresseront des paroles dures et insultantes ; impies, sans souci de la vengeance des dieux, incapables de rendre à la vieillesse de leurs parents les soins qu'a reçus leur propre enfance, ils ne connaîtront que le droit de la force ; par un échange de violences ils saccageront leurs villes. Ni le serment, ni la justice, ni le bien n'obtiendront plus d'honneur ; tous les hommages seront pour la méchanceté et pour la violence ; la brutalité remplacera le droit, la pudeur n'existera plus ; le mauvais opprimerà le bon par son langage faux et par ses injures ; ces hommes misérables auront tous pour compagnon assidu l'Envie à la voix discordante,

(1) Voir, pour cette question, Alfred Maury. *Religions de la Grèce antique*. Tome I, p. 390 et suiv.

au visage repoussant, qui ne connaît que la joie du mal. Alors promptes à fuir la terre immense pour l'Olympe, la Pudeur et Némésis, enveloppant leurs corps gracieux de leurs robes blanches, s'envoleront vers les célestes tribus et laisseront les humains ; il ne restera plus aux mortels que les chagrins dévorants et leurs maux seront irrémédiables » (1).

Ce mythe se retrouve chez un grand nombre de poètes, avec quelques modifications de peu d'importance. Le nombre des âges est généralement réduit à quatre, et ces quatre âges reçoivent le nom des quatre métaux : l'or, l'argent, l'airain et le fer. La suppression de l'âge héroïque s'explique d'autant mieux, que chez Hésiode sa description appartenait vraisemblablement, comme nous l'avons remarqué, à une autre tradition.

La cosmogonie orphique reprit la fable en y introduisant quelques légères différences (2).

Platon, qui est un véritable poète quand il se laisse aller à raconter les vieilles traditions, ne rejette pas celle-là et rappelle dans le *Politique* (3) l'antique récit du règne de Cronos, alors que le bonheur était le lot des humains et qu'ils vivaient du fruit de la terre féconde, sans souffrance et sans chagrin.

(1) *Travaux et Jour.* I, 176-200.

(2) Proclus. *Ad Hesiod. opera.* 126.

(3) *Politique*, p. 366-380. Traduction Cousin.

C'était aussi une entrée en matière facile pour qui entreprenait l'histoire des temps héroïques. Dicéarque, historien grec, qui vivait vers l'an 300 avant Jésus-Christ, et dont Cicéron dit qu'il fait ses délices, (1) commence ses récits par la légende de l'âge d'or (2).

Aratus (III^e siècle avant notre ère), dont le poème, *les Phénomènes*, a été imité en vers latins par Cicéron, raconte un mythe analogue, le mythe de la vierge Astrée, dont le règne sur la terre avait été signalé par une félicité et une vertu exceptionnelles : malheureusement la décadence ne tarda pas à survenir, et la céleste reine quitta la terre coupable en lui jetant cette malédiction : « Race dégénérée, tu auras des descendants qui sans cesse dégèneront aussi » (3).

Enfin, l'historien Pausanias, décrivant l'époque de Lycaon, dit que « les hommes de ce temps étaient, à cause de leur justice et de leur piété, les hôtes et les commensaux des dieux : c'est pourquoi les dieux les récompensaient promptement lorsqu'ils étaient vertueux, et les punissaient de même lorsqu'ils commettaient quelque crime. Mais aujourd'hui que la méchanceté est portée à l'excès et a gagné toutes

(1) *Dicæarchus, deliciæ meæ. Tusculanes*, I, 31.

(2) Porphyre, *De Abstinētia*, IV. 2.

(3) Aratus, *Phénomènes*, 100-135.

les villes et tous les pays, on ne voit plus d'hommes placés au rang des dieux, si ce n'est par de vaines apothéoses qu'invente la flatterie pour celui qui a l'autorité, et la vengeance divine plus lente et plus tardive n'atteint les méchants que lorsqu'ils ont quitté la vie » (1).

A Rome, Virgile fait les mêmes peintures : « Avant le règne de Jupiter on ne cultivait point la terre. Il n'était pas même permis de partager les champs ni d'en fixer les limites. Les campagnes et les moissons, tout était commun. La terre, sans être cultivée, fournissait d'elle-même à tous les besoins de ses habitants. Jupiter arma les serpents d'un poison funeste ; il voulut que les loups vécussent de rapines, et que les hommes avides affrontassent les dangers de la navigation. Ce Dieu secoua le miel qui était sur les feuilles des arbres. Il déroba le feu aux regards des mortels ; il fit tarir les ruisseaux de vin qui coulaient dans les vallons. Il voulut que l'expérience et la réflexion enfantassent les arts ; que le seul travail des hommes fit sortir le froment des entrailles de la terre et qu'ils tirassent le feu du sein des cailloux » (2).

(1) Pausanias, VIII, 2.

(2) Virgile, *Géorgiques*, I, 125 et suiv.

Ailleurs de même : « Telle fut la vie qu'on mena sous le règne de Saturne, avant que Jupiter l'eût détrôné et que la race impie des mortels se fut accoutumée à se nourrir de la chair des animaux. La trompette guerrière ne s'était point encore fait entendre, et l'enclume qui forge les épées, n'avait point encore retenti sous les coups du marteau » (1).

Enfin, Virgile rappelle encore cette légende dans le discours d'Évandré à Énée, où l'on retrouve de nombreux souvenirs de la tradition hésiodique, par exemple, l'idée que les hommes sont nés des arbres. Cette description semble d'ailleurs être empruntée au mythe de la naissance des sociétés plutôt qu'à celui de l'âge d'or proprement dit : le poète représente les hommes comme sauvages, durs « comme les chênes d'où ils sont sortis, » ignorant l'art de cultiver la terre et ne vivant que de leur chasse. Mais alors, chose singulière, Virgile place l'âge d'or après la déchéance de Saturne : « Saturne détrôné par son fils Jupiter, pour se dérober à sa poursuite, s'enfuit de l'Olympe et vint se réfugier en ces lieux. Il rassembla les hommes sauvages, épars sur nos montagnes : il leur donna des lois, et voulut qu'un pays où il s'était caché et qui avait été pour lui un sûr asile, portât le nom de *Latium*. On dit que son règne fut l'âge d'or,

(1) Virgile, *Géorgiques*, II, 538.

ses paisibles sujets étant gouvernés avec douceur. Mais cet âge dégénéra insensiblement et les hommes s'abandonnèrent à la fureur des combats et à la soif des richesses » (1). Il s'agit ici évidemment d'un âge d'or particulier, qui ne favorisa que le Latium, et qui ne fut une époque privilégiée que grâce à la présence de Saturne. D'ailleurs sa durée fut courte, et le Latium se mit promptement à l'unisson du reste du monde.

Ovide, l'Hésiode italien, ne devait pas passer sous silence ce mythe : il en fait une très longue et très complète description (2), et élève à quatre le nombre des âges que Virgile semble réduire à deux.

Horace n'admet que trois âges : après avoir fait le tableau des Iles Fortunées où il engage les Romains à se rendre, il ajoute : « Jupiter réserva ces rivages à un peuple innocent quand l'airain souilla les jours de l'âge d'or : le fer plus dur encore vient peser sur notre âge : mais une fuite heureuse est offerte aux mortels pieux ; qu'ils partent sur la foi de mes chants ! » (3). Tibulle (4), Catulle (5), Claudien (6),

(1) Virgile, *Énéide*, viii, 314 et suiv.

(2) *Métamorphoses*, I, 89-150. (Ce morceau est trop considérable pour être cité en entier).

(3) *Epodes*, xvi, 64.

(4) *Elégie*, livre I, *Elégies*, III, v. 35 et suiv.

(5) *Les noces de Thétis et de Pélée*, v. 398 et suiv.

(6) *De l'enlèvement de Proserpine*, livre III, v. 18 et suiv.

Cornelius Severus (1), Sénèque le Tragique (2) retra-cent avec complaisance le bonheur des mortels sous le règne de Saturne et se lamentent sur leur misère actuelle.

Cicéron remarque la prédilection des poètes à traiter ce sujet : « Dans l'âge d'or, comme disent les poètes, on n'a jamais porté une main violente sur ces animaux (les bœufs), qui fendaient la terre avec le soc de la charrue », et il cite alors trois vers du poème d'Aratus : « Mais bientôt naquit la race de fer, qui eut la première l'audace de forger une funeste épée, et de se nourrir du taureau qu'elle égorgea de sa main ». (*Phénomènes*, v. 130 et suiv.) (3).

Quelque grand crédit qu'eût ce mythe, il ne l'avait cependant qu'auprès des poètes et du vulgaire. La philosophie voulut quelque chose de plus complet, une sorte de synthèse générale qui pût donner une explication satisfaisante du monde dans le passé, le présent et l'avenir. La fiction des quatre âges laisse en définitive l'esprit en face d'une question fort malaisée à résoudre : une fois qu'on aura atteint le fond de

(1) *Ætna*, v. 9 et suiv.

(2) *Hippolyte*, v. 524 et suiv. ; *Octavie*, v. 429 et suiv. ; *Médée*, v. 330 et suiv.

(3) Cicéron. *De la nature des dieux*, liv. II, 63.

l'abîme où le monde se précipite, que se passera-t-il ?

C'est pour répondre à cette question que la philosophie imagina la théorie de la *grande année* : Au bout d'un certain nombre de siècles, disait-elle, à un moment précis marqué par le destin, l'univers entier sera détruit, puis reconstruit, et toutes choses reviendront au point où elles étaient au début de la période actuelle.

La croyance générale était que le cycle se terminait lorsque les astres se retrouvaient dans le signe même qu'ils occupaient lorsque le cycle avait commencé. Certains philosophes fixaient un chiffre approximatif, plus ou moins différent : par exemple, Julius Firmicus Maternus (écrivain latin du iv^e siècle de notre ère), estimait à 300,000 ans la durée de cette période après laquelle devait arriver une *apocatastase*, ou renaissance universelle.

Orphée, ou plutôt l'auteur anonyme qui a emprunté le nom du chantre de Thrace, assigne à cette révolution un délai plus court.

Lycophron la porte au contraire à 360,000 ans (1).

Cicéron dit que la valeur de cette grande année, cherchée par les mathématiciens et les astronomes, était une question longuement controversée (2).

(1) Voir *Encyclopédie moderne*. Article *âge*.

(2) *De la nature des Dieux*, II, 20.

Servius déclare que Cicéron et les sàvants ont varié sur cette durée; malheureusement il fait allusion à un texte de *La Nature des dieux*, qui n'a pu être retrouvé (1).

Dans le dialogue *Des causes de la corruption de l'éloquence*, attribué par les uns à Cicéron, par les autres à Tacite ou à Quintilien, la grande année était estimée à 12,854 ans.

Pline l'Ancien dit que « selon Manilius la révolution de la grande année se rapporte à la vie du phénix, et lorsqu'elle s'achève, les saisons et signes se retrouvent au même point. Il fixe l'époque de ce renouvellement au jour où le soleil entredans le signe du bélier, à midi » (2). Le phénix vivant, d'après Manilius, 560 ans, telle est la durée de la grande année.

Macrobe donne à cette période 15,000 ans.

On peut d'ailleurs voir le détail de ces approximations dans Censorinus (3).

L'idée elle-même apparaît tout d'abord chez Héraclite; le terme du développement cosmique auquel tout aspire est la conversion de toutes choses en feu, ce qui n'est d'ailleurs qu'un retour au principe de leur existence, de leur force et de leur vie. Mais cet embras-

(1) « Dans les livres de *La Nature des dieux*, il dit que la grande année comprend 3.000 ans. » (*Ænéid.*, liv. III).

(2) *Histoire naturelle*, livre X, 2.2.

(3) *De die natali*, c. 18.

sement universel ne doit pas être considéré comme le terme dernier de tout ce qui est (parce qu'il y aurait, par le fait, un terme au flux éternel des choses), mais seulement comme un point de transition à la formation d'un nouveau monde (1).

Indiquons, en passant, comme appartenant au même courant d'idées, la théorie d'Anaximandre sur la décomposition et la recomposition de l'univers, et celle d'Anaxagore sur les différentes périodes de la formation du monde (2).

Si nous en croyons Ovide (3), les pythagoriciens auraient professé des doctrines analogues à celle de la grande année. Le témoignage de Plutarque (4) confirme cette opinion, et M. Zeller (5) pense que quelques pythagoriciens ont adopté cette cosmogonie, mais il hésite à l'attribuer à l'école entière (6).

C'est surtout Platon qui a donné à cette théorie tout son développement. Dans le *Timée*, il l'expose

(1) Voir Ritter. *Histoire de la philosophie ancienne*. Tome I. p. 217.

(2) Voir Zeller. *Philosophie des Grecs*. Tome II, p. 149 et suiv. .
de la trad. française par Boutroux.

(3) *Métamorphoses*, xv, 60-478.

(4) Plutarque. *Placita*, II, 5.3.

(5) *Philos des Grecs*. I, p. 420 et suiv.

(6) Le pythagoricien *Ocellus Lucanus* affirme que « tout ce qui » appartient à ce monde est mobile et changeant : les sociétés » naissent, croissent et meurent comme les hommes, pour être » remplacées par d'autres sociétés, comme nous le serons par d'au- » tres hommes ».

(Cité par de Ferron : *Théorie du Progrès*. Tome II, p. 52.)

comme venant d'un prêtre égyptien qui l'aurait transmise à Solon (1) « Le genre humain a subi et subira plusieurs destructions ; les plus grandes par le feu et par l'eau et les moindres par mille autres causes..... Dans les mouvements des astres autour de la terre, il peut, à de longs intervalles de temps, arriver des catastrophes où tout ce qui se trouve sur la terre est détruit par le feu ».

Dans le *Politique*, des paroles semblables sont placées dans la bouche de l'Etranger instruisant le jeune Socrate : « Tantôt Dieu lui-même fait mouvoir en cercle cet univers, en le dirigeant dans son cours ; tantôt il l'abandonne quand ses révolutions ont rempli la mesure du temps marqué. Le monde alors se meut par lui-même et décrit un cercle en sens contraire » (2).

Dans le III^e Livre des *Lois* : « L'*Athénien* : Ajoutez-vous foi à ce que disent les anciennes traditions ? — *Clinias* : Que disent-elles ? — L'*Athénien* : Que le genre humain a été détruit plusieurs fois par des déluges, des maladies et d'autres accidents semblables, qui n'épargnèrent qu'un très petit nombre d'hommes. — *Clinias* : Il n'y a rien en cela qui ne soit fort vraisemblable » (3).

(1) *Timée*. Trad. Cousin, p. 106-109.

(2) *Politique*. Trad. Cousin, p. 367-377.

(3) *Lois*, III. Trad. Cousin, p. 132.

Et dans la *République* : « Comme tout ce qui naît dépérit, la Constitution de votre Etat ne sera pas à jamais inébranlable ; un jour elle doit se dissoudre et voici comment : Il y a des retours de fécondité et de stérilité pour les plantes qui naissent dans le sein de la terre, comme pour l'âme et le corps des animaux qui vivent sur sa surface ; et ces retours ont lieu, quand l'ordre éternel ramène sur elle-même pour chaque chose sa révolution circulaire, laquelle s'achève dans un espace ou plus court ou plus long suivant que la vie des espèces est plus courte ou plus longue..... Or, les générations divines ont une période que comprend un nombre parfait, mais pour la race humaine, il y a un nombre géométrique dont le pouvoir préside aux bonnes et aux mauvaises générations » (1).

Et, en effet, le vice et la vertu sont liés à ces révolutions : « Depuis l'époque où est née la société, ne s'est-il pas formé, dit l'*Athénien* à *Clinias*, un nombre prodigieux d'Etats, tandis que d'autres, en pareil nombre, ont été entièrement détruits ? Chacun d'eux n'a-t-il pas passé par toutes les formes de gouvernement ? N'ont-ils point eu leurs périodes d'élévation et de décadence ?

Les mœurs n'y ont-elles pas été tour à tour de la

(1) *République*. Livre VIII, p. 129-130. Trad. Cousin.

vertu au vice et du vice à la vertu ? — *Clinias* : Cela a dû nécessairement arriver. — *L'Athénien* : Cherchons-en la raison. » Et il trouve cette raison dans l'analogie mentionnée déjà entre la marche de l'univers et le gouvernement des États.

Que faire alors et faut-il accepter cette décadence sans essayer de s'y soustraire ? Non certes ; aussi

Platon trace-t-il le plan d'une cité idéale dans laquelle tout sera réglé pour le bien ; seulement comme tout y sera réglé pour le bien, tout y devra rester désormais sans changement : le moindre changement produirait le désordre : toute innovation y sera donc interdite, et, par conséquent, les erreurs qui pourraient s'y trouver, comme, par exemple, l'absolutisme de l'État ou la communauté des femmes, n'en disparaîtront jamais.

Cette idée de l'immobilité est plus frappante encore chez Aristote ; le Stagirite a conçu la société tout entière par une méthode autre que celle de Platon : il croit que les idées se forment dans notre esprit par l'observation, et dès lors, c'est à l'expérience des nations qu'il demande la science politique et non aux idées *a priori*. Avec cette méthode il emprunte le principe de son idéal au passé ; comme le dit M. Janet en parlant des deux grands philosophes grecs : « Au lieu de découvrir mieux que le présent et d'entrevoir quelque chose de l'avenir, ils ne tournèrent

leurs regards que vers le passé. Ils prirent pour la vérité absolue les erreurs passagères d'une société incomplète et encore barbare dans sa politesse. » (1).

C'est ainsi que Platon proposa la théorie de l'absolutisme de l'Etat, tel que Sparte l'avait compris, et qu'Aristote déclara l'esclavage légitime et voulu par la nature elle-même.

Malgré la différence de méthode qui le séparait de Platon, Aristote professa, comme lui, que l'équilibre, le repos, sont l'idéal de la science sociale. « Est-il utile ou nuisible, dit-il, de changer les institutions anciennes, même pour y substituer de meilleures lois ? Voilà un problème difficile à résoudre..... En général, disent les uns, le changement est un bien ; c'est par d'heureuses innovations que la médecine, la gymnastique, en général tous les arts et toutes les sciences ont fait de rapides progrès... D'autres envisagent la question sous un autre point de vue, et pensent qu'on ne doit toucher aux lois qu'avec une religieuse sollicitude. Il n'est pas vrai que la législation se perfectionne par les innovations comme les autres arts. » (2).

D'autre part, Aristote ne rejette pas la théorie du mouvement circulaire : L'univers existe bien de toute

(1) Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*. T. I, p. 177.

(2) *Politique*, II, ch. vi.

éternité, dit-il, et il subsistera éternellement ; mais il ne se maintient pas toujours le même ; il périt et il renaît. Le mouvement circulaire des cieux se reproduit dans les petites choses comme dans les grandes : tout est cycle ; il y a le cycle des âges de la vie humaine, celui des gouvernements, celui de la terre qui a sa fleur et sa vieillesse (1).

Cette idée se retrouve chez les stoïciens : d'après eux, le monde était soumis à deux sortes de *catastrophes* : d'abord le *cataclysmes*, ou déluge, qui anéantissait l'espèce humaine, ainsi que toutes les productions végétales et animales de la terre, et l'*ecpyrosis*, ou conflagration, autre mode de destruction, qui amenait la dissolution du globe lui-même. Eusèbe nous a rapporté deux passages, l'un d'Aristoclès, l'autre de Numénios, où cette doctrine est clairement exposée (2). L'univers, une fois détruit, se reforme et cette reconstruction a lieu sous la constellation sous laquelle a eu lieu la construction première (3).

La IV^e Eglogue de Virgile indique que la doctrine

(1) Aristote. *Physique*, IV, 14 ; *Du ciel*, I, 3 ; *Problèmes*, XVII, 3 ; *Métaphysique*, XII, 8 ; *Politique*, VII, 10 ; cité par de Rougemont : *Les deux cités*, tome I, p. 258.

(2) Voir *Encyclopédie moderne*. Article *Age*.

(3) Plutarque. *Adv. Stoicos*, 17. — Ritter. *Philosophie ancienne*, tome III, p. 492. Nemesius, I, 1. Numenius apud Eusebium, pr. ev. XV, 19.

de la grande année n'était pas inconnue à Rome. Déjà les Etrusques avaient adopté cette croyance, qui appartenait aussi aux livres sybillins. Les événements politiques donnaient d'ailleurs un certain crédit à cette légende : c'est en effet au moment où la lutte d'Antoine et d'Octave allait devenir le plus sanglante que Pollion sut conclure une paix inespérée. De là l'allégresse de Virgile, et la perspective d'un prochain retour de l'âge d'or (1).

On a pensé, il est vrai, qu'il y avait dans ce morceau un écho des espérances messianiques des Juifs et en particulier des prophéties d'Esaïe (2). Si Virgile a eu connaissance de ces prédictions, elles n'ont fait que confirmer sa foi en le retour du bonheur des siècles passés. D'ailleurs cette croyance en l'apparition d'un enfant aux destinées merveilleuses se manifesta d'autres fois (3).

Cicéron, considérant l'histoire des sociétés, la voit entraînée dans un cercle fatal où les divers gouvernements succèdent inévitablement les uns aux autres : « De l'anarchie sort le pouvoir des grands ou une oligarchie factieuse, ou la royauté, ou très souvent même un état populaire ; celui-ci, à son tour, donne

(1) Voir la préface de M. Benoit à la IV^e Eglogue dans son édition de Virgile.

(2) Voir Lactance. *Institut*, VII, 24.

(3) Suétone. *Aug.* 94. *Vespasien*. 4.

naissance à quelques-uns de ceux que j'ai déjà nommés ; et c'est ainsi que les sociétés semblent tourner dans un cercle fatal de changements et de vicissitudes » (1).

Sénèque a suivi encore ici la tradition stoïcienne. Citons notamment ce passage qu'on lit à la fin de la *Consolation à Marcia* : « Le temps doit tout abattre, tout emporter avec lui : et non seulement il se jouera des hommes, misérables atomes dans le domaine du hasard, mais il se jouera et des cieux et des contrées et des parties du monde ; il effacera les montagnes ; ailleurs, il fera surgir des roches nouvelles ; il absorbera les mers ; il détournera les fleuves, et rompant le commerce des nations, il dispersera les sociétés et la grande famille du genre humain. Ailleurs il engloutira les villes dans des gouffres béants ; il les renversera par des ébranlements ; et du sein de la terre il vomira des vapeurs empoisonnées, et couvrira par l'inondation toute la terre habitable ; dans le monde submergé périra tout être vivant, et dans un vaste incendie, toutes les choses mortelles brûleront dévorées. Et quand les temps seront venus où le monde s'éteindra pour renaître, toute force se brisera par sa

(1) *République*. I, xxix. — Voir aussi *De la Divination* II, 2. (Platon et les philosophes m'avaient appris que les gouvernements sont, de leur nature, sujets à des révolutions qui les mettent au pouvoir, tantôt des grands, tantôt des peuples, tantôt enfin d'un seul homme).

propre impulsion ; les astres viendront heurter les astres ; toute matière s'enflammera et tout ce qui maintenant brille dans une si belle harmonie se consumera dans un même brasier. Pour nous, âmes bienheureuses en possession de l'éternité, quand Dieu trouvera bon d'accomplir les nouvelles révolutions, au milieu de l'universel ébranlement, nous-mêmes, chétifs débris de cette grande ruine, nous irons nous confondre dans les antiques éléments » (1).

Dans les *Questions naturelles*, il revient sur cette doctrine, l'expose tout au long, et conclut ainsi : « Après avoir consommé l'anéantissement du genre humain et des bêtes farouches dont l'homme avait pris les mœurs, la terre réabsorbera ses eaux ; la nature commandera aux mers de rester immobiles, ou d'enfermer dans leurs limites leurs flots en fureur ; chassé de nos domaines, l'Océan sera refoulé dans ses profondeurs, et l'ancien ordre sera rétabli. Il y aura une seconde création de tous les animaux : la terre reverra l'homme, ignorant le mal et né sous de meilleurs auspices. Mais son innocence ne durera pas plus que l'enfance du monde nouveau. La perversité gagne bientôt les âmes : la vertu est difficile à trouver ; il faut un maître, un guide pour aller à elle : le vice s'apprend même sans précepteur » (2).

(1) *Consolation à Marcia*, fin.

(2) *Questions naturelles*, livre III.

Sénèque le Tragique, dans *Octavie*, met ces paroles dans la bouche de Sénèque, précepteur de Néron : « Voici venir le jour suprême qui anéantira la race impie des humains par la ruine du ciel, afin de donner naissance à une nouvelle et meilleure humanité, telle qu'elle était autrefois dans sa jeunesse, lorsque Saturne régnait dans les cieux » (1).

Cicéron avait déjà appliqué cette théorie aux révolutions sociales : les historiens en firent une de leurs thèses préférées. Polybe, après avoir décrit le changement de l'aristocratie en oligarchie et montré que, lorsque les passions de la masse sont déchaînées, il faut revenir à un nouveau maître, ajoute : « Telles sont les révolutions des Etats, tel est l'ordre suivant lequel la nature change la forme des républiques. Avec ces connaissances, si l'on peut se tromper sur le temps en prédisant ce qu'un Etat deviendra, on ne se trompera guère en jugeant à quel degré d'accroissement ou de décadence il est parvenu, et en quelle forme de gouvernement il se changera, pourvu qu'on porte ce jugement sans passion et sans préjugés. En suivant cette méthode il est aisé de connaître la naissance, les progrès, la splendeur et le changement futur de la république romaine ; car il n'y en a point

(1) *Octavie*, v. 391. — Voir aussi Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 8 et suiv.

qui se soit plus établie et plus augmentée selon les lois de la nature, et qui doive plus, selon les mêmes lois, prendre une autre forme, comme je le ferai voir dans la suite » (1).

Tacite rappelle l'heureuse réforme opérée par Vespasien qui a remis en honneur la simplicité et les mœurs antiques, *antiquus cultus victusque* ; il se demande alors si le désir de plaire et de ressembler au prince ne fait pas plus que les lois, les châtimens et la crainte ; peut-être aussi n'y a-t-il dans ces changements qu'un effet des lois naturelles : « Peut-être toutes les choses humaines sont assujetties à des révolutions périodiques, et les mœurs changent comme les temps. Tout n'a pas été mieux autrefois, et notre siècle a produit aussi des vertus et des talens dignes que la postérité les imite » (2).

Florus, dans une comparaison célèbre qui est peut-être l'exposé le plus parfait de l'idée du progrès telle que l'ont comprise les anciens, envisage ainsi l'histoire de Rome : « Si quelqu'un considérait le peuple romain comme un homme et parcourait par la pensée toute sa carrière, examinant ses commencemens, sa croissance, cette jeunesse florissante à laquelle il est parvenu, et puis sa décrépitude, il trouverait quatre

(1) Polybe, *Histoire*, VI, III.

(2) *Annales*, III, LV.

degrés et progrès (*processus*). La première époque fut le gouvernement des rois. . . . » (1).

Or Florus n'inventait pas cette comparaison : Cicéron avait déjà dit de l'éloquence : « Nous avons vu l'éloquence, dont les commencements furent si faibles parmi nous, y arriver à un si haut point de perfection, que déjà, selon le cours naturel de presque toutes choses, elle décline (*senescat*), et va bientôt, ce me semble, rentrer dans le néant. . . . » (2).

Sénèque le Rhéteur, s'adressant à son fils, lui recommande de regarder aux exemples des siècles passés : « Nous dégénérons, dit-il, et l'éloquence s'en ressent; elle va de mal en pis. Est-ce à cause de la corruption des mœurs, est-ce parce que tout l'effort des esprits se concentre sur des sujets honteux, ou bien y a-t-il quelque destin, dont la loi maligne et continuelle dans toutes choses est que ce qui s'est élevé au plus haut degré redescende au plus bas, plus vite même qu'il n'était monté » (3).

La décadence, telle était donc la perspective qui s'ouvrait devant les esprits les plus éminents du paganisme. Ils comprenaient sans doute un certain progrès, mais ils le voyaient contrebalancé par un déclin

(1) Florus. *Résumé d'histoire romaine*, I.

(2) Cicéron. *Tusculanes*, II, 2.

(3) Sénèque le Rhéteur. *Controverses*, livre I, p. 56 et 57. (Edition Lemaire).

inévitabile, sorte de thèse et d'antithèse qui se résolvait, en fin de compte, dans une synthèse désespérante, le mouvement circulaire : « C'est le cours naturel de presque toutes choses », disait Cicéron (1), et Virgile s'écriait : « Telle est la loi du destin : tout tombe en ruines, tout va en rétrogradant. Ainsi, à force de rames, un nautonier pousse sa barque contre le courant d'un fleuve : son bras faiblit-il un instant, l'onde l'entraîne aussitôt par sa rapidité » (2).

Et Lucrèce lui-même, le représentant le plus illustre du matérialisme antique, Lucrèce, qui rejette le mythe de l'âge d'or, vieille fiction poétique trop entachée de foi mystique, Lucrèce, qui ne partage pas davantage les opinions philosophiques de Platon et des Stoïciens, chante cependant la décrépitude et la destruction de l'univers : « Un jour les immenses voûtes du monde, assaillies par des chocs nombreux, s'écrouleront elles-mêmes, et leurs brûlants débris se disperseront dans l'espace. . . . Hélas ! ce temps de décrépitude n'est-il point arrivé pour notre monde ? Ce vaste corps n'est-il pas sillonné déjà des rides de la vieillesse ? La terre fatiguée n'enfante plus qu'avec peine quelques êtres débiles dans son stérile limon... Tout, appesanti par l'âge, penche vers son déclin, le

(1) *Tusculanes*, II, 2, loc. cit.

(2) *Géorgiques*, I, 200.

temps est l'inévitable écueil où les corps viennent se briser dans un commun naufrage » (1).

« Les doctrines modernes, ajoute M. Martha en commentant ce passage, qui ont quelque analogie avec celle de Lucrèce, admettent du moins le progrès, et laissent à l'homme l'espérance d'un sort toujours meilleur..... Avec l'idée du progrès, le matérialiste moderne peut du moins rêver pour les générations futures un noble et riant avenir. Au contraire, le matérialiste antique assiste dans un morne découragement à l'insensible dissolution du monde, et ne peut que gémir à la pensée de cet irrémédiable épuisement » (2).

Nous n'avons jusqu'à présent examiné que les systèmes bien définis qui excluent l'idée du progrès; les uns ou les autres ont été adoptés par la grande majorité des penseurs païens.

Il y a en outre une tendance générale, inconsciente pour ainsi dire, qui fait partie de l'esprit antique, qui pénètre ses institutions, sa vie de tous les jours, sa langue même : c'est l'amour du passé. Sur ce terrain,

(1) *De la nature des choses*, II, 1130-1158.

(2) Martha. *Le Poème de Lucrèce*, ch. IX. Tristesse du système, p. 343.

poètes, philosophes, moralistes, orateurs, tous se rencontrent et sont unanimes.

Le langage en conserve une trace profonde :

Antiquus est devenu synonyme de *æstimandus* (1).

Ailleurs il est synonyme de *probus* (2),

Antiquior signifie exactement la même chose que *potior, melior* (3).

Il en est de même d'*antiquissimus* qui équivaut à *optimus*, et même à *carus* (4).

L'expression *nihil antiquius habui* s'employait pour marquer le grand intérêt qu'on portait à une chose, et quand on voulait recommander une démarche, une action quelconque, on la justifiait en faisant appel aux usages des anciens : *majoribus placuit*. . . . disait-on.

En Grèce, ἀρχαῖος, ἀρχαιός reçurent un sens analogue.

Il y avait toutefois autre chose dans cette évocation du passé; la tradition voulait, il est vrai, que

(1) In qua muliere etiam nunc vestigia antiqui officii remanent. (Cicéron. Pour Roscius, 10). — Homo antiqua virtute ac fide (Térence. Adelphe, 3, 4, 78). — Victoria maxima, pulcherrima, antiquissima (Pline le Jeune. Epitres, livre x, 9) — Hoc ipsum pulchrum et antiquum, senatum nocte dimitti. (Id.; id., II, 11.)

(2) Vir sanctus, antiquus, disertus. (Pline le Jeune. II, 9).

(3) Antiquior si fuit laus et gloria quam regnum. (Cicéron. De la divination. II, 37).

(4) Judiciorum causam suscepit, antiquissimamque se habituram dixit. (Cicéron. A son frère Quintus, I.) — De Tullia mea tibi antiquissimum esse video; idque ita ut sit, te vehementer rogo. Cicéron. A Atticus, xii, 5).

les anciens fussent ornés de toutes les vertus, mais la simplicité et même la rusticité de leur vie étaient également proverbiales.

C'est en comparant ainsi la civilisation d'aujourd'hui à celle d'autrefois que le poète, qui a insisté si vivement sur la beauté de l'âge d'or, s'écrie cependant : « Que d'autres aiment le passé ; pour moi, je me félicite d'être né si tard : cette époque convient fort à mes mœurs » (1). Malheureusement ce qui lui convient dans cet âge n'est guère à sa louange, et il n'y a qu'à se rappeler l'esprit général du poème où se trouvent ces vers, pour ne pas partager son enthousiasme au sujet de la supériorité des modernes sur les anciens.

C'est dans un semblable esprit que les Grecs, voulant tourner quelques-uns de leurs compatriotes en ridicule, les appelaient ἀρχαῖοι et ἀρχαῖνοι. « Ils signifient, dit Henri Estienne, un homme par trop simple, voire même ils appellent quelquefois ainsi celui qui est du tout niais. Or, est-il fort aisé d'entendre sur quoi ceux-ci se sont fondés. Car il n'y a point de doute qu'ils n'aient appelé ἀρχαῖους, c'est-à-dire proprement, *antiques*, ceux qui étaient par trop simples, niais, grossiers, lourds, pour ce qu'ils estimaient que les plus anciens, et principalement ceux du premier siècle, avaient été tels à comparaison de leur

(1) Ovide. *Ars amatoria*, livre III, v. 124.

postérité. . . . J'ajouterai que les Grecs signifient une même chose par εὖθης, c'est-à-dire proprement, *qui a de bonnes mœurs*, et par ἀρχαῖος, c'est-à-dire, *antique*. Car ils entendent tant par l'un que par l'autre un homme qui est trop simple » (1).

Ainsi les Grecs identifiaient, soit dans une respectueuse admiration, soit dans des moqueries de blasés, les anciens et les honnêtes gens.

Ce que le langage rappelait à tout instant, la poésie ne cessait de le chanter. Dans Homère, Minerve, sous les traits de Mentor, se plaint que « peu de fils soient semblables à leurs pères. La plupart valent moins ; peu sont meilleurs » (2).

Théognis, dans des vers où il ne manque que les mots eux-mêmes d'âge d'or et d'âge de fer, reprend la théorie d'Hésiode et déplore comme lui la décadence actuelle (3).

Aristophane transporte sur la scène la querelle des anciens et des modernes et se déclare partisan de l'esprit ancien. Il fait une guerre impitoyable à tout ce qui sent de près ou de loin l'innovation et frappe avec une injuste égalité de violence Cléon, Socrate et Euripide.

(1) Henri Estienne. *Apologie d'Hérodote*. Livre I, ch. III.

(2) *Odyssée*. II, v. 276-277.

(3) Voir Girard. *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle*.

Plus tard, son véritable continuateur, le sceptique Lucien, reprend cette satire de l'esprit moderne dans son morceau intitulé *le Maître d'éloquence* : il imagine qu'un jeune homme, voulant apprendre l'éloquence, s'adresse à lui. Lucien lui montre alors qu'il y a deux chemins qui mènent à ce but ; l'un rude et difficile, celui que Lucien lui-même avoue avoir choisi ; mais, ajoute-t-il, c'est bien assez que je me sois trompé et que mes peines aient été perdues : je veux que vous recueilliez, vous, sans avoir labouré ou semé, comme au temps de Saturne. Dans le premier chemin, on imite les anciens, on marche sur les traces de Démosthène et de Platon, mais ce n'est pas là qu'on trouve le succès. Dans l'autre voie, qui est de beaucoup la plus suivie, ce qu'il faut apprendre, c'est l'immoralité, l'audace, l'impudence ; avec cela on est certain de réussir. C'est la théorie des modernes.

Sans aller aussi loin, Platon regrette cependant le vertueux passé ; il espère toutefois le voir revenir quand la grande année ramènera le commencement nouveau de toutes choses ; mais ce ne sera que pour un temps, et la décadence ne tardera pas à survenir.

Aristote estime qu'il est de la justice de conserver les mœurs, les institutions et les lois écrites des ancêtres (1). Les supprimer est de l'injustice (2).

(1) *Des vertus et des vices*, ch. v.

(2) Id., id., ch. vii.

A Rome, le passé est entouré du même culte. Outre les poètes que nous avons déjà cités à propos de l'âge d'or, voici Horace, qui est partisan des modernes en littérature (1), parce qu'il y est intéressé, mais qui prend, en tant que moraliste, cette devise :

Nos pères n'avaient plus ces vertus des vieux âges,
Orgueil du siècle d'or.
Et bientôt leurs enfants, race plus criminelle,
Lègueront à la terre une race nouvelle
Plus criminelle encor (2).

Ailleurs il se demande si Rome elle-même n'est pas vouée au malheur, et avec les plus énergiques adjurations, il supplie ses concitoyens de fuir aux Iles Fortunées, dont il fait un tableau qui rappelle très-vivement les descriptions de l'âge d'or (3).-

Lucrèce, après avoir montré combien les anciens étaient grossiers et peu instruits, ne peut s'empêcher d'envier leur bonheur et la pureté de leur vie (4).

Cicéron a des accès de découragement où le passé de Rome lui apparaît comme l'état idéal : aussi ce qui a maintenu la puissance et l'existence même de Rome, ce sont, d'après lui, les mœurs antiques. Commentant ce vers d'Ennius :

(1) *Epitres*, II, 1.

(2) *Odes*, livre III ; *Od*, VI ; *Ætas parentum*, etc...., trad. en vers français, par Anquetil, cité par H. Rigault. *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*. Paris, 1856 (Chapitre I).

(3) *Epodes*, XVI. cité plus haut.

(4) *De la nature des choses*, V, 1388-1408.

il le considère comme un véritable oracle ; car sans ces mœurs et sans ces hommes la république romaine n'eût jamais eu ni sa durée ni sa puissance : « Et maintenant que reste-t-il des mœurs antiques qui ont maintenu, comme dit le poète, l'état romain ? Nous les voyons plongées à un tel point dans l'oubli que non seulement on ne les cultive pas, mais encore on ne les connaît pas. Et que reste-t-il de ces hommes ? Les mœurs elles-mêmes sont mortes faute d'hommes » (1).

Sénèque le Rhéteur, dans le morceau que nous avons cité plus haut, exprime le même découragement.

Sénèque le Philosophe ne voit qu'un progrès, le progrès dans le mal : « Nous ne sommes pas même parvenus au but unique de tous nos efforts, je veux dire au comble de la perversité. Nos vices sont encore en progrès. Le luxe trouve encore de nouvelles folies ; la débauche invente de nouvelles injures pour l'homme ; la mollesse et la dissolution découvrent tous les jours des moyens de destruction plus délicats et plus raffinés » (2).

(1) *République*, V. Cité par St-Augustin. *Cité de Dieu*, livre II, ch. xxi.

(2) *Questions naturelles*, livre VII, xxxi.

Quelques lignes plus loin : « Tu es surpris que la sagesse n'ait pas achevé son œuvre. Le vice même n'a pas acquis tout son développement. Il ne fait que de naître ; tous nous l'étudions ; nos yeux s'y consacrent, nos mains s'y dévouent ? Mais la sagesse, qui s'y livre ? Qui la croit digne de mieux que d'une visite en passant ? » (1)

Dans une lettre célèbre, la lettre xc, après avoir retracé le bonheur de l'âge d'or, il ajoute : « Nous ne reculerons jamais assez nos limites pour revenir au point d'où nous sommes partis. »

Dans beaucoup de ses traités, les mêmes plaintes se font entendre (2).

Justin et Tacite s'enchantent des souvenirs du bienheureux passé : « Les premiers habitants de l'Italie furent les Aborigènes ; leur roi Saturne était, dit-on, tellement juste, que, sous son règne, il n'y eut aucun esclave, et même personne ne possédait rien en propre, mais tout était commun et indivis, comme un seul patrimoine appartenant à tous » (3). — « Les premiers mortels, n'ayant encore aucune passion coupable, vivaient sans honte, sans crime, et, par conséquent, sans frein et sans châtiment. Il n'était pas

(1) *Questions naturelles*, livre VII, xxxii.

(2) *De la colère*, II, ch. viii et ix. — *Des bienfaits*, V, xv, etc.

(3) Justin. *Histoires*, XLIII, 1.

besoin de récompenses, puisque tous recherchaient la vertu de leur propre mouvement ; et comme on ne désirait rien contre l'honnêteté, rien n'était interdit par la crainte. . . . » (1).

Ainsi du commencement à la fin du paganisme, ce n'est qu'une plainte et qu'un regret. Aucun sentiment n'a peut être eu plus de vitalité et de persistance dans la conscience et l'intelligence de tout un monde.

De là résultait nécessairement un grand respect pour ce qui était légué par le passé. Les mœurs, les lois, la religion sont choses sacrées, quand elles nous viennent de nos pères. Aussi le législateur s'efforce-t-il d'empêcher toute innovation, de quelque nature qu'elle soit, persuadé que tout ce qui serait nouveau serait mauvais. On connaît le trait de Lycurgue, qui, après avoir donné ses lois aux Spartiates, leur fit jurer de n'y rien changer avant son retour : il partit alors pour ne plus revenir.

D'ailleurs trois faits, empruntés à des époques bien différentes de l'histoire gréco-romaine, nous montreront à quel point les anciens étaient soucieux de la tradition.

(1) Tacite. *Annales*, III, 26.

Le premier appartient à l'histoire grecque : il lui fait en vérité peu d'honneur ; nous voulons parler de la condamnation de Socrate. En 399, Mélitus, Anytus et Lycon accusèrent le philosophe en ces termes : « Socrate est coupable d'injustice, d'abord pour ne pas adorer les dieux que la cité adore, et pour introduire de nouvelles divinités à lui ; ensuite pour corrompre la jeunesse. Peine : la mort ». Cette formule subsistait encore à Athènes au second siècle de l'ère chrétienne ; elle était conservée dans les archives du temple de Cybèle (1).

On a beaucoup discuté sur les véritables causes de la condamnation de Socrate (2). Ce qui ressort des termes mêmes de l'accusation, c'est la haine portée à l'esprit novateur. Socrate est accusé de vouloir nier les dieux de l'Etat, ces dieux qui avaient fait la grandeur d'Athènes. Aristophane l'avait déjà violemment attaqué dans les *Nuées*, en le confondant d'ailleurs avec des gens peu recommandables, les sophistes : grands remueurs d'idées ou de phrases, propagateurs de doctrines nouvelles en fait de religion, de politique ou d'éducation, ils étaient à bon droit suspects au peuple, et, en rangeant Socrate parmi eux, le poète comique

(1) Fouillée. *Histoire de la philosophie*, p. 76.

(2) Zeller. *Philosophie des Grecs*. Trad. Boutroux, tome III, p. 140 et suiv.

préparait le dénouement de l'an 399. Mais, si on va au fond des choses, les motifs religieux n'apparaissent guère que comme un prétexte : Socrate n'était pas si novateur qu'on voulait bien le dire. Quoique sa foi aux divinités nationales fût entachée de quelque ironie ou de quelque scepticisme, elle n'aurait pu être sérieusement mise en doute ; du reste, à cette époque, l'incrédulité commençait à altérer le fonds sacré des antiques croyances. Le début du *Phèdre* nous montre que le rationalisme pénétrait peu à peu à Athènes, et en même temps, nous y trouvons la preuve que ses interprétations des mythes n'étaient guère appréciées par Socrate. L'accusation d'incrédulité eût donc été aisément réfutée par le philosophe, et surtout n'aurait pas entraîné la condamnation capitale.

Mais Socrate était en réalité un partisan de l'esprit ancien, du moins en politique ; ses sympathies avaient été toujours acquises au gouvernement aristocratique. Il était outré de voir les anciennes mœurs foulées aux pieds par une démagogie éhontée ; la grande liberté d'allures des esclaves, le relâchement des liens de la famille l'irritaient au plus haut point. Il ne craignait pas de proclamer que « les anciens valaient mieux que nous et étaient plus près des dieux » (1). Le retour à

(1) *Philèbe*, 8. Voir Denis. *Histoire des idées morales dans l'antiquité*, I., p. 89.

l'ancienne constitution politique lui paraissait le seul remède possible à cet état de choses. Aussi l'accusait-on de fréquenter les oligarques et surtout Critias, qui était le plus pervers et le plus détesté (1). Eschine dit en propres termes : « Vous avez mis à mort le sophiste Socrate, parce qu'il était le maître de Critias » (2).

On lui reprochait aussi d'enseigner une insolente dureté à l'égard des pauvres, parce qu'il répétait souvent ces vers de l'Iliade : « Ulysse parcourt le camp et la flotte : chaque roi, chaque chef qu'il rencontre, il l'aborde et le retient par ces douces paroles : « Ami, il ne te convient pas de trembler comme un lâche ! Crois-moi, reprends ton siège et fais asseoir tes guerriers. Car tu ne sais pas avec certitude quelle est la pensée de l'Atride. . . . » Mais s'il aperçoit un homme du vulgaire, s'il le surprend à crier inconsidérément, il le frappe du sceptre et le réprimande par ces dures paroles : « Misérable, assieds-toi sans bouger, écoute les paroles de ceux qui valent mieux que toi, homme sans courage, sans vigueur. As-tu jamais compté au conseil ou dans les batailles. Et tous les Grecs ici sont-ils rois ! C'est un pouvoir funeste que celui de plusieurs : il faut un seul roi, un seul chef, à

(1) Platon. *Apologie*, 33. — Xénophon. *Mémoires*, I, II, 12.

(2) *Adv. Tim.*, 173.

qui le fils de Saturne, pour gouverner, accorde le sceptre et les droits » (1).

Ce fut cette hauteur aristocratique qui aliéna à Socrate l'esprit de ses concitoyens : c'est là qu'il faut chercher le principal mobile de l'accusation et la cause déterminante de la condamnation. Socrate voulait réagir contre ce qu'il voyait être la décadence politique et morale, ce qui le devenait chaque jour davantage par les excès de la démagogie.

Le philosophe espérait aussi faire partager ses idées aux jeunes gens dont il s'entourait, et c'est là cette séduction de la jeunesse que l'accusation avait alléguée. On sauva les apparences en faisant appel aux dieux nationaux, en déclarant qu'on voulait punir le mépris que Socrate témoignait à leur égard. Mais ce n'était qu'un prétexte, et le philosophe n'eut pas de peine à se disculper sur ce chef d'accusation.

En somme, ni Socrate ni ses accusateurs n'étaient des novateurs. C'est au nom du respect des anciennes traditions qu'on l'accuse, et c'est parce qu'il souhaite leur rétablissement qu'on le condamne. Seulement, pour le philosophe, la restauration morale était intimement liée à une restauration politique : en cela il était partisan du passé. Mais sa méthode philosophique, et surtout la confusion qu'on établissait entre

(1) *Iliade*, II, 188 et suiv.

les Sophistes et lui, le faisaient prendre pour quelque dangereux faiseur de théories nouvelles.

Quant au peuple, il n'aurait eu garde de vouloir revenir au passé politique d'Athènes : il trouvait trop son compte à l'état actuel : ce qu'il respectait dans le passé, c'était la religion et ses formes, la surface, l'extérieur, ce qui pouvait couvrir le déchaînement de ses vices sans s'y opposer. Aussi faire appel aux dieux de la cité, était une manœuvre habile et qui réussit fort bien auprès de la foule. On jugea une fois de plus que l'âge d'or était derrière nous.

Ce respect du passé se manifeste à une autre époque, dans un fait très important de l'histoire romaine. Quand Octave fut devenu Auguste et qu'il songea à asseoir sur des bases solides la nouvelle forme gouvernementale, il regarda aux vieilles traditions et voulut les remettre en vigueur. C'est surtout à la religion qu'il désira faire subir cette restauration.

Ce projet ne dut pas surprendre les contemporains. Déjà, à l'époque de César, Varron avait écrit son livre des *Antiquités divines* où se révélait une préoccupation analogue. Revenir au passé, reprendre les antiques légendes qui avaient été en faveur lors de la fortune et de la grandeur romaines, c'était un projet qui ne manquait pas d'une certaine séduction,

surtout pour des esprits qui voyaient s'avancer la décadence, et songeaient avec regret aux temps de Scipion et des Gracques. Pas plus que Socrate, Auguste ne comprit que le salut pouvait venir de quelque innovation ou de quelque transformation, et il chercha son idéal dans le passé (1).

Virgile consacra son talent à cette œuvre : rappelant dans les *Géorgiques*, le bonheur de la vie à la campagne et la simplicité rustique des premiers Romains, dans l'*Énéide*, la noble grandeur des fondateurs de la cité, il servit admirablement par ses deux poèmes les desseins de l'empereur.

L'œuvre tentée présentait cependant bien des difficultés, même des impossibilités. Le scepticisme était trop avoué, l'impulsion trop forte, pour que, même avec les efforts d'Auguste, le passé eût quelque chance de revivre. Aussi l'espoir de l'empereur fut-il vite déçu. A l'extérieur, il y eut quelques manifestations de foi et de piété, mais les cœurs restèrent les mêmes, et la restauration ne fut qu'un vain simulacre.

N'obtenant rien d'un retour au passé et n'ayant aucune confiance en l'avenir, le peuple romain n'avait plus rien à espérer. Le découragement fut le lot du plus grand nombre ; la résignation, celui des

(1) Voir Boissier. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*.

âmes fortes et bien trempées ; ce fut le refuge des derniers stoïciens, de Sénèque, d'Epictète, de Musonius et même de Tacite, dont les récits sont remplis d'une mélancolie si profonde. On sent que c'est la fin d'un monde. Mais encore ce monde ne devait-il pas finir sans en appeler une dernière fois à ses coutumes, à ses dieux et à ses traditions.

Comme au temps d'Auguste, l'appel partit de haut : ce fut l'empereur lui-même qui se mit à la tête du parti conservateur : cet empereur, c'était Julien l'Apostat (1). Par suite de diverses circonstances, parmi lesquelles il faut placer au premier rang l'influence de son précepteur Mardonius, des rhéteurs et des sophistes d'Asie-Mineure, Julien, né et baptisé dans l'église chrétienne, s'était peu à peu senti attiré vers le paganisme, en particulier vers l'hellénisme.

C'est surtout par l'étude des anciens auteurs que l'amour de la Grèce s'était développé chez lui. Les livres furent toujours un de ses goûts dominants, une de ses principales sources de jouissances, et, fait digne de remarque, cet amour pour les lettres

(1) Voir *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, par H. Adrien Naville, Paris. Didier, 1877.

Julien l'Apostat, par Emile Lamé. Paris, Charpentier, 1861.

s'adresse à peu près exclusivement aux lettres grecques. Tout ce qu'il y a de bon, de beau, de grand dans la civilisation romaine, tout cela, selon Julien, est d'origine grecque, et le plus grand honneur qu'il pense pouvoir accorder aux Romains, c'est de leur décerner un brevet d'hellénisme. « Ils ne sont pas seulement Grecs par la race, mais ils ont établi, dès l'origine, et conservé des institutions sacrées et la foi aux dieux à la manière grecque » (1). Lui-même a considéré l'amour de la civilisation hellénique comme le mobile dirigeant de toute sa conduite. Il ne cesse, dans ses écrits, de protester de son amour pour sa « Grèce chérie » (2). Il ne peut en prononcer le nom sans que son âme se sente pénétrée d'un sentiment d'admiration. A ses yeux, ce qu'il y a de mieux au monde, c'est un Grec. Dans tout ce qu'il fait comme empereur, il se considère comme le champion du monde grec. C'est pour les Hellènes qu'il combat. Il désigne lui-même par le nom d'*hellénisme*, la religion qu'il s'efforce de restaurer dans l'empire.

Cette prédilection pour le paganisme grec ne pouvait que l'éloigner du christianisme. Le christianisme était d'origine barbare. Il avait pris naissance dans une province reculée, chez un peuple

(1) *Oratio*, iv, p. 152, 153, cité par Naville, *Julien l'Apostat*, p. 15.

(2) Naville. *Id.*, page 5.

d'agriculteurs et de bergers. Ses premiers propagateurs avaient été des bateliers et des pêcheurs galiléens. Là, point de culture, point de philosophie, point d'art littéraire. Et c'était une pareille religion qui devait prendre la place de la littérature et des philosophies de la Grèce ! Homère devait céder le pas à Matthieu et à Luc ! Pierre et Jean, ces bateliers, devaient être proclamés supérieurs à Socrate et à Platon ! La Grèce devait renier sa science et sa poésie pour se mettre à l'école de la Galilée !

Ces préventions contre le christianisme s'augmentaient par le spectacle que donnait la conduite de certains chrétiens, et précisément de ceux avec lesquels Julien avait été personnellement en relations. Les directeurs de son éducation avaient été des évêques ariens, hommes de cour, plus féconds en expédients politiques que riches de vertus. Son oncle, l'empereur Constance, chrétien zélé, destructeur de statues des dieux et démolisseur de temples, était un prince licencieux et cruel, qui avait signalé son avènement au trône par le meurtre de toute sa famille. Ainsi, la morale pas plus que la doctrine n'attirait Julien vers le christianisme ; tout, au contraire, semblait l'en éloigner.

Aussi, après avoir dissimulé pendant dix ans ses vraies convictions, il finit par se convertir ouvertement au paganisme et devint son ardent apologiste.

Ce qu'il y a de particulièrement intéressant dans ce retour au polythéisme, ce sont les théories philosophiques par lesquelles Julien le justifie, et les conséquences qu'il en tire.

D'après lui, il y a bien plusieurs dieux, mais ces dieux multiples tiennent tous leur existence d'un Dieu suprême dont ils ne sont que les ministres : « Nos auteurs, dit-il, disent que le Démonstrateur est le père et le roi commun de tous les hommes ; que d'ailleurs, il a distribué les peuples à des dieux directeurs des nations et des cités, dont chacun gouverne la part qui lui est échue d'une manière conforme à sa propre nature. Chez le Père universel tout est parfait, tout est un : les dieux partiels, au contraire, se distinguent chacun par la prédominance d'une qualité spéciale. Arès gouverne les nations belliqueuses, Athéné celles chez qui la prudence s'allie à la bravoure, Hermès celles qui sont plus rusées que hardies. Tous les peuples reproduisent la nature des divinités qui les dirigent » (1).

Or, voici ce qui prouve l'existence de ces dieux nationaux : les lois, les institutions varient d'un peuple à l'autre, mais chez chaque peuple, à s'en tenir aux caractères généraux, elles sont fixes. Les mœurs de chaque peuple ne changent pas. « Il y a bien

(1) *Cyrelli contra Jul.* IV, p. 115, 143. Cité par Naville, p. 65.

longtemps que l'autorité romaine s'est étendue sur les peuples de l'Occident, et pourtant aujourd'hui encore on n'y trouve que bien peu d'hommes qui soient portés à la philosophie, à la géométrie ou à quelque une des sciences analogues » (1). Quand Anacharsis est revenu chez les Scythes et a voulu établir dans leur Etat quelques-unes des lois qu'il avait admirées à Athènes, ses barbares compatriotes ne l'ont-ils pas considéré comme un fou ?

Cette diversité et cette fixité des mœurs, des opinions, des lois des peuples, qui correspond à une diversité de nature de ces peuples, ne peut s'expliquer que par l'influence exercée sur chaque nation par le « dieu ethnarque » qui la gouverne et lui communique sa propre nature. Nous touchons ici à la théorie platonicienne des Idées : les caractères nationaux sont à la fois divers et fixes, parce qu'ils sont la reproduction d'idées, de types préexistants.

Au point de vue pratique, quelle est la conséquence d'une telle théorie ? Chaque nation est un genre, chaque nation est la réalisation sensible d'un type intelligible. Comme ce type est immuable, sa réalisation doit l'être aussi. L'idée éternelle doit se réaliser éternellement de la même manière. Les opinions, les

(1) *Cyrelli contra Jul.*, p. 131. Cité par Naville, p. 68.

mœurs, les institutions de chaque peuple ont toujours été et doivent toujours rester identiques.

Cet immobilisme se retrouve soit dans l'idée que Julien se fait du passé, soit dans l'idéal qu'il rêve pour l'avenir. Quant au passé, il a une tendance marquée à exagérer l'antiquité des lois, des usages. Il leur attribue une sorte d'éternité. Des expressions comme celles-ci : « les lois établies dès l'origine, » « le culte des dieux transmis de toute éternité, » (1) reviennent fréquemment sous sa plume.

Quant à l'avenir, il affirme sans cesse que ce ne doit être que le maintien ou la restauration du passé. Tout ce qui est, du moins tout ce qui est depuis assez longtemps pour ne pouvoir pas être considéré comme un simple accident, tout cela c'est l'empreinte dans une nation du caractère de son dieu ; tout cela, par conséquent, est de droit divin. Le plus grand des crimes, dès lors, c'est l'innovation. Innover, c'est tenter de substituer je ne sais quelle misérable pensée humaine à la pensée éternelle. « Je ne suis pas, dit quelque part Julien, de ceux qui proposent à la légère des changements ; je suis prudent et je fuis l'innovation en toutes choses et surtout en ce qui concerne les dieux. Je crois qu'il faut observer les lois nationales qui ont été établies dès l'origine et que nous ont

1 *Lettres*, X, LII. *Oratio*, V, p. 159, cité par Naville, p. 76.

transmises nos pères. » (1) Et alors, l'empereur considère comme un devoir cette restauration du passé, à laquelle son admiration pour l'antiquité hellénique le poussait naturellement à se consacrer. Il l'explique, il la justifie philosophiquement : elle n'est plus seulement la satisfaction d'un goût personnel : elle est une tâche imposée par les dieux.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre sa polémique contre le christianisme. Ce qu'il reproche par dessus tout aux Galiléens, c'est d'être des novateurs.

Mais à leur tour les chrétiens lui reprochent son immobilisme : d'après eux, les croyances, les mœurs, les institutions des peuples sont pour une grande part le résultat du péché, et le moment est venu pour les nations de renoncer à leurs erreurs et à leurs usages criminels pour chercher et trouver dans le culte du seul vrai Dieu la force de mener une vie meilleure. Pour Julien, au contraire, les institutions et les usages des peuples sont l'empreinte dans l'humanité des caractères divers des dieux : le monde ne pouvait pas être autrement qu'il n'est ; ce serait une tentative impie, autant que chimérique, que d'entreprendre de le changer. Par conséquent, au point de vue moral, tout est bien. C'est

(1) *Lettre*, LXIII. Cité par Naville, p. 77.

avec raison que chez les Perses les fils ont commerce avec leurs mères et les pères avec leurs filles. C'est avec raison que les Scythes se nourrissent de chair humaine, que certains Hindous immolent leurs vieux pères pour les manger. Si l'on fait toujours bien quand on observe les usages de sa nation, il n'est pas de crime si atroce qui ne soit légitime et sacré. Tout ce qui est étant par la volonté des dieux, il n'y a plus lieu à juger; il n'y a pas à modifier sa conduite : il n'y a pas à l'améliorer : faire ce qui a déjà été fait, c'est faire le bien.

Tel est ce curieux système qui sert de base à l'essai de restauration du passé que Julien tente après Auguste. Cette seconde tentative nous est plus sympathique que la première : elle fut absolument désintéressée ; l'empereur ne visait aucun but politique ; c'était dans la sincérité de ses opinions philosophiques et religieuses qu'il voulait revenir à ce passé qu'il admirait et qu'il aimait ; et, dès lors, sa conversion au paganisme, avec ce qui s'ensuivit, devient particulièrement intéressante. Julien a raisonné cet amour du passé qui est au fond de la pensée païenne ; il en a fait la théorie : il a voulu rendre compte de cet instinct. Il connaissait le programme du christianisme : il savait que les Galiléens voulaient innover, changer, transformer les mœurs ; il savait qu'ils prétendaient par là améliorer l'humanité : or, il a

déclaré cette tendance impie, ce progrès impossible.

Jusqu'à la fin, le paganisme n'a rien voulu espérer d'un avenir qui ne serait pas l'imitation du passé.

CHAPITRE SECOND.

Comment les anciens ont compris le progrès scientifique. — Le mythe de Prométhée. — Aristote. — Lucrèce. — Sénèque. — Jugement porté sur la civilisation.

Est-ce à dire que les anciens n'aient eu l'idée d'aucun progrès? Ce n'est pas soutenable, car dès l'antiquité la plus reculée, dans Hésiode même, à côté du mythe des âges qui est une théorie de décadence morale, nous trouvons le mythe de Prométhée qui est une théorie de progrès intellectuel; Prométhée, le Titan audacieux, dérobe le feu à Jupiter, et, maître de ce secret, invente tous les arts manuels; il devient ainsi le bienfaiteur des hommes. Lui-même est en dehors de l'humanité réelle : c'est un *Démon*. D'autres fables nous montrent Prométhée fabriquant le premier homme avec de l'argile et dérobant le feu du soleil pour en faire son âme. Une variante curieuse lui fait pétrir l'argile avec des larmes, pour en tirer l'homme (1).

(1) Voir Hésiode. *Travaux et Jours*, v. 80 et suiv.... et *Théogonie*, v. 630 et suiv.

Voir Hild. *Le Pessimisme moral et religieux, chez Homère et*

D'une manière générale, Prométhée est donc considéré comme l'initiateur du genre humain à la civilisation et aux arts : c'est lui qui arracha les hommes à leur barbarie primitive et leur ouvrit la voie du progrès.

D'autres textes établissent, d'ailleurs, que l'idée de ce progrès scientifique est presque aussi ancienne que la science elle-même. C'est ainsi qu'Aristote trouve « la découverte de la vérité à la fois difficile en un sens et, en un autre sens, facile ». Ce qui prouve cette double assertion, c'est que personne ne peut atteindre complètement le vrai, et que personne non plus n'y échoue complètement, mais que chacun apporte quelque chose à l'explication de la nature. Individuellement, ou l'on n'y contribue en rien, ou l'on n'y contribue que pour peu de chose; mais de tous les efforts réunis, il ne laisse pas de sortir un résultat considérable. Si donc il nous est permis de dire ici comme dans le proverbe : « quel archer serait assez maladroit pour ne pas mettre sa flèche dans une

chez Hésiode. *Revue de l'histoire des Religions*. Janvier-Février. 1887, p. 31. Note.

Voir aussi Apollodore, I, 7. — Pausanias, X, 4. — Ovide. *Métamorphoses*, I, 82. — Fulgentius. *Myth.*, II, 9. — Lucien, *Prométhée. Dialogue des dieux*, I. — Strabon de Sardes. *Anthol.* II, 373.

Cités dans l'*Apologie pour Hérodoté*. Edition Ristelhuber. 1879. Tome I, p. 46.

porte ? », à ce point de vue, la recherche de la vérité n'offre point de difficulté sérieuse ; mais d'autre part, ce qui atteste combien cette recherche est difficile, c'est l'impossibilité absolue où nous sommes, tout en connaissant un peu l'ensemble des choses, d'en connaître également bien le détail. Peut-être aussi, la difficulté se présentant sous deux faces, il se peut fort bien que la cause de notre embarras ne soit pas dans les choses elles-mêmes, mais qu'elle soit en nous. De même que les oiseaux de nuit n'ont pas les yeux faits pour supporter l'éclat du jour, de même l'intelligence de notre âme éprouve un pareil éblouissement devant les phénomènes qui sont, par leur nature, les plus splendides entre tous. Du reste, il est de toute justice d'avoir de la reconnaissance non seulement pour ceux dont on approuve les doctrines en les partageant, mais encore pour ceux dont on trouve les recherches trop superficielles. Même ceux-là ont contribué pour une certaine part au résultat commun en préparant d'avance pour nous la conquête de la science. Si Timothée n'avait pas vécu, une bonne partie de la musique nous manquerait encore, et sans Phrynis, il n'y aurait pas eu de Timothée. La même remarque s'applique tout aussi justement aux philosophes qui ont travaillé à découvrir la vérité. Quelques-uns ont su nous transmettre des théories exactes, et les autres

ont fait que les travaux de ceux-là sont devenus possibles » (1).

Ailleurs il répète à plusieurs reprises que les arts et les sciences ont été déjà souvent trouvées et souvent perdues et que cela n'est pas arrivé une fois ni deux fois, mais une infinité de fois (2).

Dans *la Politique* il reconnaît que « l'innovation a profité à toutes les sciences : à la médecine qui a secoué ses vieilles pratiques ; à la gymnastique et généralement à tous les arts où s'exercent les facultés humaines..... Les hommes doivent chercher non ce qui est antique, mais ce qui est bon. Nos premiers pères ressemblaient probablement au vulgaire et aux ignorants de nos jours » (3).

De même, le chœur d'*Antigone*, de Sophocle, célèbre les merveilles de la civilisation (4).

A Rome, Cicéron se montre partisan du progrès en littérature et en philosophie : « On prétend que vous avez abandonné l'ancienne Académie pour vous attacher à la nouvelle. — Quoi donc ? Aurait-il été permis à Antiochus, notre ami, de quitter une maison neuve pour rentrer dans la vieille, et il

(1) Aristote. *Métaphysique*. Livre II, ch. 1. Trad. B. St-Hilaire.

(2) Cité par Havet. *Le Christianisme et ses origines*. Tome I, p. 300.

(3) *Politique*. II, 5. Cité par Javary. *De l'idée du progrès*, Paris, 1850, ch. I.

(4) *Antigone*. v. 331.

me serait défendu de passer de la vieille dans la neuve? Les choses les plus nouvelles sont ordinairement les plus exactes et les plus sûres » (1). Et dans le même ouvrage, Lucullus fait cette objection au scepticisme académique : « Admettons que dans l'enfance de la Philosophie, lorsque ces matières étaient nouvelles, ils aient balbutié. Quoi, depuis tant de siècles, à l'aide de tant de génies de premier ordre, de tant d'études et d'applications, n'aura-t-on fait aucune découverte ? » (2).

Dans *la République*, Cicéron essaie de tracer à l'humanité sa voie : « Si donc la plus noble ambition de l'homme est d'accroître l'héritage de l'homme, si toutes nos pensées et toutes nos veilles ont pour but de rendre cette vie plus sûre et plus brillante, si c'est là l'inspiration, le vœu, le cri de la nature, suivons cette route que les plus grands hommes nous ont tracée » (3).

Et M. Villemain ajoute : « On trouve rarement, chez les anciens, cette espérance de perfectionnement et surtout ce vœu du perfectionnement général de l'espèce humaine. Sous ce double rapport ce passage de Cicéron est fort remarquable » (4).

(1) *Académiques*. I, 4.

(2) *Académiques*. II, 5.

(3) *République*. I, 2.

(4) Cité par Javary, *de l'Idée du progrès*, ch. I.

Le v^e livre du poème de Lucrèce est le tableau admirable des conquêtes de la civilisation et des progrès des arts utiles.

Faisant table rase de tout ce que nous devons à une civilisation plus ou moins avancée, le poète suppose l'homme primitif dépourvu de toute espèce d'instruments, ne sachant même pas se couvrir de peaux de bêtes, poussant des cris encore inarticulés. Trois grandes découvertes, qui marquent les premiers progrès de l'humanité, firent sortir l'homme de cet état presque bestial : il apprit à se vêtir de la dépouille des animaux, il imagina de se construire des huttes, enfin et surtout il se procura le feu. Une fois le feu découvert, une fois les premières cabanes construites, la famille prend naissance ; puis la société qui n'est qu'une association de familles, se constitue sur la base d'un contrat, d'un pacte plus ou moins large, consenti par les divers individus. Peu à peu les divers instruments se perfectionnent, les métaux et leur usage sont découverts, l'agriculture, l'industrie, les beaux-arts apparaissent. « La navigation, l'agriculture, l'architecture, la jurisprudence, l'art de forger les armes, de construire les chemins, de tisser les étoffes, toutes les autres inventions de ce genre ; les arts même qui font l'agrément de la vie, comme la poésie, la peinture, la sculpture, sont nés du besoin, en même temps que de l'expérience et de l'activité de l'esprit ;

c'est le besoin et l'expérience qui les ont graduellement enseignés aux hommes, progressant pas à pas. Ainsi le temps amène peu à peu au jour toutes les découvertes, et la raison les met en pleine lumière. Nous voyons les génies briller l'un après l'autre dans les arts, jusqu'à ce que ceux-ci soient parvenus à leur plus haut point » (1).

Comme l'ajoute M. Guyau commentant ce texte, on voit que la loi du progrès a été nettement exprimée par Lucrèce, et non seulement il l'a exprimée l'un des premiers, mais il l'a en quelque sorte prouvée par la science même, en la déduisant de l'histoire du genre humain (2).

Avant Lucrèce, d'ailleurs, son maître Epicure avait indiqué, dans un passage de la *Lettre à Hérodoté*, l'idée que le poète latin développa largement : « Il faut admettre que l'expérience et la nécessité vinrent souvent en aide à la nature. Le raisonnement perfectionna les données naturelles et y ajouta de nouvelles découvertes ; ici plus vite, là plus lentement ; tantôt à travers des périodes de temps prises sur l'infini, tantôt dans des intervalles plus courts. » En ces quelques lignes, dit M. Guyau, nous voyons déjà sommairement indiquées les trois causes principales du

(1) *De la nature des choses*. V. 1455.

(2) Guyau, *La morale d'Epicure*, p. 166.

progrès dans l'humanité, l'expérience qui nous enseigne, la nécessité qui nous pousse, enfin le raisonnement qui développe toutes les notions que nous recevons de la nature, et qui crée la science (1).

Ce développement de la civilisation est célébré encore par Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle* (2).

Sénèque, dans un passage justement célèbre, proclame, lui aussi, sa foi au progrès : « Nous nous étonnons, dit-il, de ne pas connaître Dieu. Mais combien d'êtres sur la terre se sont pour la première fois révélés à notre siècle ! Combien nous sont inconnus que les siècles à venir découvriront à leur tour ! Combien de conquêtes sont réservées pour les âges futurs, quand notre mémoire sera pour toujours effacée ! Il est des mystères qui ne soulèvent pas en une fois tous leurs voiles. Eleusis garde des révélations pour les fidèles qui reviennent l'interroger. La nature ne livre pas à la fois tous ses secrets. Nous nous croyons initiés et nous ne sommes qu'au seuil du temple. La vérité ne vient pas s'offrir et se prodiguer à tous les regards, elle se cache et s'enferme au plus profond du sanctuaire ; notre siècle en découvre un aspect : les siècles qui nous suivront contempleront les autres » (3).

(1) Guyau, *La morale d'Epicure*, p. 157.

(2) Voir Javary, *De l'idée du progrès*, ch. I.

(3) *Questions naturelles*, livre VII, xxxi.

Pline le Jeune déclare qu'il est de « ceux qui admirent les anciens, sans cependant mépriser, comme le font quelques-uns, les temps modernes, et il ne croit pas que la nature fatiguée et épuisée, ne puisse produire rien de louable » (1).

Les anciens ont donc connu et compris le progrès scientifique et industriel : cette idée ne leur a point été étrangère, c'est incontestable.

Mais ce qui rend son apparition dans l'ancien monde singulièrement intéressante, c'est qu'elle y revêt un caractère étrange : elle est étroitement liée à l'idée de la décadence morale : progrès dans les sciences et les arts, décadence dans les mœurs ; de là, plus de bien-être et moins de bonheur.

Prenons le mythe de Prométhée. Prométhée donnant le feu, inventant les arts manuels, est un bienfaiteur de l'humanité, assurément. Mais Prométhée ne va pas sans Pandore ; car, lorsque le Titan a ravi le feu du ciel, Jupiter irrité, nous raconte le vieux poète d'Ascra, résout d'envoyer aux hommes un funeste présent dont ils seront tous charmés au fond de leur âme, chérissant eux-mêmes leur propre fléau. Et alors, sur ses ordres, Vulcain compose, en mélangeant de la terre et de l'eau, un corps auquel chacun des dieux et des déesses fait un don : c'est Pandore.

(1) *Lettres*, livre vi. Lettre xxi.

Mercure l'amène vers Epiméthée que Prométhée avait essayé de mettre en garde contre les présents de Jupiter, mais qui avait oublié ces sages recommandations. Il accepte le don fatal et bientôt reconnaît son imprudence. Pandore, tenant dans ses mains un grand vase, en soulève le couvercle, et les maux terribles qu'il contenait se répandent au loin : l'Espérance seule reste : arrêtée sur les bords du vase, elle ne s'envole point. Mais depuis ce jour, mille calamités entourent les hommes de toutes parts ; la terre est remplie de maux. Quant à Prométhée lui-même, il subit la punition que l'on sait, enchaîné sur le Caucase et tourmenté par un vautour qui ronge son foie lequel renaît sans cesse.

Ce mythe ne contredit pas le mythe des âges : il le complète ; il indique le point de départ de la déchéance progressive de l'humanité : il en formule la raison d'être, et, en même temps, il établit d'une manière irréfragable, le pessimisme moral et religieux du génie hellénique.

En effet, comme le remarque M. Hild (1), la constatation dramatique de la misère originelle de l'humanité par les poètes primitifs de la Grèce, ne nous autoriserait pas à revendiquer pour eux le

(1) Hild. *Le pessimisme moral et religieux, etc. Rev. de l'Hist. des Relig.* Janvier-Février 1887, p. 22 et suiv.

renom de pessimisme, si à côté du mal, quelque grand qu'il soit, ils reconnaissent des remèdes proportionnés et des compensations suffisantes. Les plus optimistes d'entre les moralistes et les philosophes sont obligés d'avouer que la somme des souffrances est considérable ici-bas, et que, pour un grand nombre d'êtres, elle l'emporte sur la somme des jouissances. Mais si la souffrance est sans remède efficace, si une contradiction inhérente à la nature des choses change en une source de misères nouvelles ce qui semble avoir été établi par l'ordre universel pour être le remède de la misère, nous nous trouvons alors en présence d'une vraie doctrine de pessimisme : or, c'est précisément le sens de l'histoire de Prométhée et de Pandore.

La science qui prétend réaliser le progrès, la puissance et la richesse qui multiplient les moyens de jouir et diminuent les occasions de souffrir, n'aboutissent qu'à envenimer la blessure qu'ils devaient guérir ou qu'à ouvrir une blessure nouvelle. La génération du mal physique ou moral est le résultat du bien inventé pour mettre un terme à un mal antérieur. Jusqu'au jour du larcin de Prométhée, les hommes étaient plus ignorants et grossiers, mais plus heureux ; depuis lors, ils sont plus puissants et plus civilisés, mais ils ne sont plus « exempts de maux, loin des soucis fâcheux ». Le vautour ne dévore pas le cœur de Pro-

méthée, ce qui eût signifié le remords ; il ronge son foie, ce qui indique les soucis et les tourments qui atteignent sans relâche l'humanité au milieu de tout le bien-être matériel que lui assure le progrès scientifique et industriel.

Chez Lucrèce, nous ne trouverons pas ces fables mythologiques : le poète matérialiste les combat, mais s'il en ruine la lettre, il en garde l'esprit. Sa théorie du progrès scientifique et de la décadence morale n'en est que plus significative. D'après Hésiode, ces deux développements étaient parallèles, mais non pas fatalement liés l'un à l'autre : c'est par un effet du courroux de Jupiter que le règne du malheur suit la découverte de Prométhée ; mais le progrès scientifique ne devait pas nécessairement produire l'abaissement moral ; il aurait pu en être autrement.

Lucrèce, au contraire, fait dériver l'un de l'autre. Il cherche à supputer l'utilité sensible que les hommes ont retirée du progrès. Or, le progrès produit deux effets, d'une part la multiplication des besoins, d'autre part la diversification, le raffinement des plaisirs. Mais la multiplication des besoins n'est pas une bonne chose, selon Lucrèce comme selon Epicure. Si l'on n'a besoin que d'une peau de bête pour se garantir du froid, on est plus parfait, on est moins exposé aux mécomptes et aux peines de toutes sortes, que si on a besoin de vêtements plus luxueux. D'autre part, le

raffinement des plaisirs n'est pas non plus une bonne chose, selon l'épicurisme. La civilisation, en rendant la sensibilité plus exquise, la rend plus accessible aux souffrances qui glissaient sur l'homme primitif. A ce point de vue, Lucrèce, (M. Guyau lui même ne peut qu'en convenir) (1), blâme les progrès de l'industrie et même des arts : il montre quelque faible pour les hommes des premiers temps. Il admire leurs jouissances faciles, vives, quoique grossières. Il envie surtout leur bonheur et la pureté de leur vie. (2) Il a des rancunes contre notre civilisation.

Et non seulement Hésiode, Epicure, Lucrèce déplorent l'influence de la civilisation, mais aussi Sénèque, qui, après avoir esquissé sa théorie du progrès scientifique, trace le tableau du progrès des vices et du mal moral.

Horace (3) lui-même et Pline l'Ancien (4) maudissent le commerce. Lycurgue l'avait banni de Sparte. La navigation, la monnaie, les relations de peuple à peuple sont envisagées comme des causes de décadence.

On peut donc dire que la civilisation était subie, non désirée ; on y travaillait, mais en la condamnant.

(1) Guyau. *La Morale d'Epicure*, p. 170.

(2) *De la Nature des Choses*, V. 1388 et suiv.

(3) *Odes*, I. III.

(4) *Histoire naturelle*, XXXIII.

Ce progrès inévitable, le paganisme n'a jamais pu l'enrayer : malgré les désirs d'une restauration du passé, d'un retour à la simplicité des vieux âges, le développement s'est accompli.

Mais qu'était, dans l'esprit du monde ancien, ce développement ? c'était une variation, une multiplication d'effets : les coutumes et les lois étaient diversifiées ; les connaissances sur la nature étaient augmentées à l'infini, les arts étaient produits, puis perfectionnés. Mais tout cela ne constituait pas une amélioration véritable et profonde : au point de vue moral, l'humanité n'y avait rien gagné : c'était bien un développement, ce n'était pas un progrès.

DEUXIÈME PARTIE (1)

L'IDÉE DU PROGRÈS ET LE CHRISTIANISME

CHAPITRE PREMIER.

Caractéristique générale du christianisme. — La chute. — Le progrès avant la chute. — Le progrès après la chute. — La grâce. — La conversion. — La sanctification. — Le plan de Dieu réalisé dans l'histoire. — Le choix du peuple d'Israël. — La prophétie. — L'attente du royaume de Dieu. — La prédication de Jésus-Christ. — La vie éternelle. — La théologie des Pères de l'Eglise. — Fait dans lequel se révèle l'opposition entre les idées païennes et les idées chrétiennes au sujet du progrès.

Dans son *Histoire de la philosophie chrétienne*, Henri Ritter, se proposant de parler de l'influence des idées chrétiennes sur la philosophie, cherche une expression qui caractérise l'esprit du christianisme :

(1) Ouvrages consultés : Secrétan, *Philosophie de la liberté*. 2 vol. — C. Bois : *Evangile et liberté*. — D. H. Meyer : *Le christianisme du Christ*. — Martensen : *Dogmatique*. Traduction Ducros. — Renouvier : *Science de la morale*. — Le P. Félix : *Le progrès par le christianisme*. — Babut : *Le progrès*. Conférence (*Revue chrétienne*, 1873, p. 129). — Secrétan : *Le progrès*. Conférence (*Revue chrétienne*, 1861, p. 373). — Naville : *Le problème du mal*. — Ritter : *Histoire de la philosophie chrétienne*, 2 vol. Traduction Trullard. — F. Bonifas : *Histoire des dogmes*, 2 vol.. — Trottet : *La chute* (*Supplément théologique à la Revue chrétienne*, 1871, p. 157). — Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie*. — Wabnitz, *Le royaume des cieux*. — Trench, *Les paraboles de Notre-Seigneur*. — Flint : *Histoire de la philosophie de l'histoire en Allemagne et en France*. Traduction Carrau. — De Rougemont : *Les deux cités*, 2 vol. etc., etc.

il la trouve dans la promesse de la vie éternelle, c'est-à-dire « de l'accomplissement de toutes choses par notre réunion spirituelle avec Dieu, c'est-à-dire encore de l'appel fait à tous les êtres raisonnables pour former un état où les créatures subiront une magnifique transfiguration. Si l'on tenait, ajoute-t-il, cette formule générale pour trop simple, parce qu'elle ne renferme pas tous les articles fondamentaux de la foi chrétienne, on pourrait examiner si cependant toute la richesse de la doctrine chrétienne, de la vie et de l'aspiration chrétienne n'y est pas comprise. Quelle plus haute formule chercherions-nous que la délivrance de tout mal opérée, non par l'anéantissement, mais par l'achèvement de notre être ; en sorte que toutes les peines de la vie temporaire s'éteignent dans la béatitude éternelle ? Quelque formule que l'on cherche, que l'on établisse d'ailleurs, elle doit pouvoir être posée comme la condition, comme le principe essentiel de l'ensemble des faits à expliquer. Or, la promesse de la vie éternelle, annoncée par le Sauveur de l'humanité, a aussitôt rempli les chrétiens de foi, a fondé l'Eglise, a édifié la vie ; une espérance inconnue pénétra de ce moment dans l'âme des hommes, et, pleins de cette espérance, ils commencèrent une vie nouvelle » (1).

(1) H. Ritter. *Histoire de la philosophie chrétienne*. Traduction Trullard. Introduction, p. 7 et 8, et suiv.

Laissant de côté l'aspect divin de la Rédemption, le savant historien n'en considère que l'aspect humain ; et « à ce point de vue, dit-il, la Rédemption, la délivrance du fardeau du péché, apparaît comme une transformation de la vie de l'homme dans toutes ses manifestations. L'homme revient alors essentiellement aux principes primitifs et fondamentaux de son être ; il écoute cet instinct du bien que Dieu a placé originellement dans son cœur, qu'il y a conservé jusqu'à ce jour, parce que tout ce que Dieu crée est de nature éternelle, qu'il y a conservé malgré toutes les attaques du péché, malgré tous les égarements d'une vie pleine de fautes..... Au point de vue historique, nous devons considérer la Rédemption comme un fait, qui non seulement a influé sur la vie individuelle, mais qui concerne encore toute l'humanité, qui a introduit dans sa vie, dans son histoire un développement nouveau..... La philosophie elle-même dut subir l'influence du sentiment chrétien et en être modifiée profondément. Elle avait besoin de cette réparation spirituelle, car elle était fort impuissante à élever les cœurs vers les espérances qui seules peuvent nous inspirer de donner à notre vie une convenable extension. »

Il résulte de cette caractéristique générale, qu'avec le christianisme nous nous trouvons en présence

d'une doctrine de relèvement, de restauration, disons le mot, de progrès.

Mais cette présomption ne saurait suffire : il est nécessaire de pénétrer plus avant et de préciser quelques points (1).

Le christianisme explique l'origine du mal par une chute ; les effets de cette chute, résultat du libre choix du premier individu, se sont transmis, par les lois de l'hérédité et de la solidarité, à l'espèce entière ; c'est des conséquences de cette déchéance primitive, des chutes innombrables dont la chute d'Adam a été le principe, que l'humanité a besoin d'être relevée. La chute est donc le point de départ du progrès, du progrès actuel. Elle ne le contredit pas ; au contraire, elle l'explique ; elle le postule même, si cette chute n'est pas irrémédiable, s'il y a quelque espoir de restauration.

Cela ne veut point dire cependant que la chute soit la cause du progrès, et que, sans la chute, aucun progrès n'eût jamais eu lieu.

(1) Dans les considérations qui vont suivre, sur la philosophie du christianisme, nous envisagerons comme chrétiennes des idées empruntées, il est vrai, à l'Ancien Testament, mais que le christianisme a fait siennes, et qui font partie intégrante de sa théologie ; par exemple, la doctrine de la chute, la prophétie du royaume de Dieu, etc... A ce point de vue, la théologie de l'Ancien Testament ne fait plus qu'un avec la théologie chrétienne, qui l'a complétée et a mis d'autant plus en relief son caractère préparatoire.

Considérons, en effet, l'état de l'homme avant la chute. L'homme avait été créé innocent et libre. Ces deux caractères sont attestés, le premier par l'approbation que Dieu donne à l'ensemble de son œuvre (1), le second par l'ordre que reçoit l'homme (2) : cet ordre supposait évidemment la liberté chez celui qui devait l'exécuter.

Ces deux caractères étaient étroitement unis : la décision de la liberté allait avoir des conséquences capitales pour l'innocence. L'innocence, en effet, n'est pas un état définitif : elle ne peut être qu'un point de départ ; de deux choses l'une : ou l'exercice de la liberté l'affermir dans le bien, et alors elle devient la sainteté, la détermination permanente et inébranlable au bien ; ou bien, par ce même exercice de la liberté, elle périt et s'abîme dans le mal ; c'est la chute.

Il fallait donc, dès la création, que l'âme de l'homme se développât pour arriver de l'innocence à la sainteté. Il y avait, par conséquent, un progrès, et un progrès moral, à accomplir avant la chute. La chute en a modifié les conditions et le mode, mais n'en a pas été la cause première et nécessaire.

D'autre part, la chute ne pouvait pas rendre

(1) *Genèse*. I. 31.

(2) *Genèse*. II. 17.

désormais impossible le progrès voulu par le Créateur : la création ne devait pas ne pas atteindre son but. « Il faut l'avouer, dit M. Secrétan, Dieu connaît, dès l'origine, un moyen de réaliser son but malgré la chute. Si la possibilité du mal, inhérente à la créature libre, ne le détourne pas de créer, c'est qu'il connaît un remède au mal qu'il prévoit. Il y a donc primitivement en Dieu un moyen d'arrêter la chute et d'en neutraliser les effets, c'est-à-dire un moyen de ramener la volonté de la créature, quel que soit son égarement. Ainsi, la chute est réelle, mais Dieu sait le moyen de relever la créature déchue. Il l'emploie, et le monde, où le bien lutte contre le mal, l'histoire, série de triomphes pénibles et contestés du bien sur le mal, le progrès de l'humanité, lieu commun paradoxal qui reste vrai malgré les sanglants démentis de chaque jour, l'expérience universelle en un mot, s'explique par une grande idée : cette idée, substance de toutes les traditions de notre race, est celle de la Restauration. » (1).

Le progrès aura lieu, par conséquent, non plus de l'innocence à la sainteté, mais de la chute à la restauration.

Or, comment s'accomplira cette restauration ? Par une intervention divine, laquelle redonnera à la

(1) Secrétan. *Philosophie de la Liberté. L'Histoire*, p. 141 et 142.

créature déchue la liberté et lui permettra ainsi d'accomplir le progrès ; comme ce don est complètement l'œuvre de Dieu et le témoignage de la bonté de Dieu, il prendra le nom de *grâce*.

« Dans la chute, en effet, l'homme a perdu sa liberté. Pour que la restauration s'accomplisse, il faut que la créature redevienne actuellement libre, ce qui ne saurait avoir lieu sans une intervention divine immédiate, ou, ce qui est exactement la même chose en termes un peu plus précis, sans la création d'un nouveau principe de liberté. Néanmoins la nature du problème exige l'identité substantielle et morale de l'auteur de la chute et du sujet de la restauration. Celui qui a besoin de salut et qu'on veut sauver, c'est la primitive créature de Dieu. Dans l'homme actuel, il faut donc reconnaître deux principes : d'abord le vieil homme, l'homme naturel, la primitive liberté changée en nature, en un mot, la créature qui a péché ; puis le germe de la liberté nouvelle. Mais il faut comprendre également que cette opposition n'est ni définitive, ni complète. Le germe de l'homme nouveau n'est qu'un germe encore ; il ne peut se réaliser que dans la nature coupable, en se l'assujettissant, en la transformant, en la ramenant à la liberté, pour lui persuader de se déterminer dans un sens contraire à sa première direction et pour s'identifier avec elle dans cette communion de volonté. La base de l'œuvre restaura-

trice est donc une seconde création, que Dieu fait au sein de la première, et dans le but de l'identifier avec la première en la transformant » (1).

Notre liberté actuelle vient donc d'une grâce, mais cette grâce ne peut rien sans la liberté pour le salut; car la conversion, au sens strict du mot, est le changement de notre volonté, et il est impossible de penser que la volonté puisse être changée sans sa participation. Il y a donc dans l'homme déchu une part de liberté, liberté restreinte, fortement amoindrie, mais réelle, effective, et qui répondra à l'appel de la grâce. Cette grâce, qui nous sollicite sans nous contraindre (*trahit, non cogit*) « a été manifestée et est salutaire à tous les hommes » (2).

Elle est rendue possible par l'expiation que Christ a faite de nos péchés par son sacrifice, effaçant la condamnation qui pesait sur l'humanité. Il a introduit dans le royaume de la nature, qui était voué au mal, un principe de vie qui est le fondement d'un nouveau royaume, le royaume du Bien. « C'est par un seul péché que la condamnation est venue sur tous les hommes, de même c'est par une seule justice que tous les hommes recevront la justification qui donne la vie » (3).

(1) Secrétan. *Philosophie de la liberté. L'Histoire*, pages 163-164.

(2) *Tite*, II, 11.

(3) *Romains*, V. 18.

Cette liberté; qui est un reste de l'ancienne et le germe de la nouvelle, accepte cette justification, laquelle produit dans la conscience le changement appelé *conversion* : c'est ce changement auquel la volonté coopère avec joie.

Dès lors s'expliquent les termes d'*esclavage du péché* (1), de *vérité libératrice* (2), de *vieil homme* et de *nouvel homme* (3).

Cette liberté nouvelle aura à accomplir l'œuvre de la restauration que la théologie appelle du nom de *sanctification* : c'est là le progrès par excellence, la lutte du bien et du mal et le triomphe définitif du bien.

Tels sont, très rapidement esquissés et d'une manière idéale, les grands traits de la philosophie chrétienne (4).

(1) *Jean*, VIII, 34.

(2) *Jean*, VIII, 32.

(3) *Ephésiens*, IV, 22-24.

(4) Il n'entre pas dans le cadre de notre étude d'examiner philosophiquement et de justifier les doctrines que nous venons de résumer. Il suffit, pour l'objet de ce travail, de les avoir exposées et de considérer leur influence sur les origines de l'idée du progrès. Quant à leur justification, nous ne pouvons que renvoyer aux ouvrages spéciaux, entre autres à celui que nous avons déjà cité, *la Philosophie de la liberté*, de Ch. Secrétan.

Examinons à présent le développement réel de ce plan et les principales phases de l'histoire de l'humanité.

L'intervention divine était nécessaire pour vaincre le mal et redonner à l'homme sa libre volonté : aussi dès la chute cette intervention est promise et l'espérance de la restauration est donnée : jamais le progrès n'est perdu de vue, et aux jours les plus sombres, comme aux époques les plus brillantes, le but reste le même : « La postérité de la femme écrasera la tête du serpent » (1). Cette prophétie mystérieuse de la victoire sur le mal renferme cette idée capitale, que l'homme lui-même sera le vainqueur, non pas au sens absolu et par ses seules forces (la malédiction qui pèse sur lui est incompatible avec cette idée); mais Dieu se servira de lui pour réaliser ses desseins. Le triomphe n'aura pas lieu sans que la créature livre une lutte, puisque dans cette lutte « le serpent la blessera au talon » (2)-

Dieu devant employer des moyens humains, l'œuvre restauratrice ne pouvait s'accomplir que dans l'histoire. Elle commence par le choix d'un peuple particulier lequel est le dépositaire de la promesse, lequel ne vit que par cette promesse et pour cette

(1) *Genèse*, III, 15.

(2) *Genèse*, III, 15.

promesse, lequel n'a de raison d'être que par elle et pour elle. Ce peuple, qui est à lui seul l'incarnation vivante du progrès, c'est le peuple juif.

Tandis que toutes les nations païennes regardent au passé, à leur âge d'or à jamais disparu, le judaïsme n'a d'espoir qu'en l'avenir. Il a aussi son paradis terrestre, mais il ne se consume pas en vains regrets ; il a confiance en Celui qui doit rétablir un jour toutes choses.

Cette foi se manifeste principalement dans la prophétie, laquelle dessine à grands traits une véritable philosophie de l'histoire : « Il faut qu'un jour le paganisme soit détruit et que Jéhovah soit adoré dans le monde entier. Il est donc impossible que le seul peuple qui connaisse le vrai Dieu périsse. S'il est infidèle, la sagesse de Dieu, aussi bien que sa justice, exige qu'il soit puni, d'autant plus sévèrement qu'il a été plus coupable ; mais le châtiment a pour but, et aura finalement pour résultat de le régénérer : après avoir été dispersé par l'exil, il rentrera dans sa patrie comme un peuple nouveau, purifié, et, sous le sceptre puissant et pacifique d'un nouveau David, il reprendra la mission civilisatrice que Dieu lui a confiée. Des peuples nouveaux accepteront la doctrine sortie de Jérusalem et reconnaîtront la ville sainte comme leur métropole religieuse. Quant à ceux qui

refuseront de se convertir et viendront attaquer le peuple de Dieu, ils seront anéantis pour jamais » (1).

Tel était donc l'avenir impatientement attendu. Malheureusement, par suite de cette foi si ardente et des prérogatives qu'elle leur attribuait, les Juifs ne surent pas se défendre de l'orgueil de race, et ils se laissèrent aller à un particularisme étroit. « On trouvera difficilement dans l'histoire un peuple plus égoïste que celui-là, plus préoccupé de sa grandeur, aussi persuadé de posséder un jour la domination universelle. Il commence son rôle dans le monde par une extermination sanglante des populations dont il prend le territoire pour s'y établir ; et, durant le reste de son existence, cette persuasion que tout doit céder devant lui ne l'abandonne jamais complètement ; même dans les détresses les plus extrêmes, dans les ruines de toutes ses grandeurs, dépouillé et captif, il croit encore à sa destinée ; il regarde avec dédain, du haut de sa gloire future, les vainqueurs païens qui l'écrasent. Il a souvent contre eux des paroles de colère, des espérances et des souhaits de vengeance terrible. On a dit un jour qu'il avait, ce peuple, la haine du genre humain ! » (2).

(1) Ch. Bruston. *Encyclopédie des sciences religieuses*. Article *Prophétisme*.

(2) C. Bois. *Moïse et l'espérance messianique*. *Bulletin théologique*. 1873, p. 176.

Mais, à la vérité, le judaïsme n'était qu'une préparation à la restauration : celle-ci apparaît avec le christianisme.

L'ère du monde changea avec Jésus-Christ, et cela dans tous les domaines. La crise intérieure dans laquelle l'individu retrouve sa liberté est appelée par Jésus-Christ lui-même *nouvelle naissance*. Le Christ est considéré souvent par S^t Paul comme un second Adam, chef d'une humanité régénérée.

Cette supériorité de l'état actuel, et surtout de l'état à venir, sur l'état passé trouve son expression dans les antithèses du *Sermon sur la montagne* (1). Jésus n'est pas venu pour abolir la loi et les prophètes, mais pour les accomplir : loin d'amoindrir la loi ou de la mutiler il la déclare inviolable, même dans ses plus petits préceptes, et par divers exemples, élargissant et spiritualisant les commandements que les écoles juives avaient faussés et retrécis, il montre que la justice que Dieu exige est infiniment plus haute que celle dont les scribes et les pharisiens se contentent ; et il termine ce développement par cette admirable exhortation . « Soyez donc parfaits, comme votre Père qui est dans les cieux est parfait ».

De son côté, l'argumentation générale de l'Épître aux Hébreux oppose l'ancienne alliance à la nouvelle,

(1) *Matthieu*, V, 17-48.

et soutient que le passé n'était que la préfiguration de l'avenir.

Saint Paul, songeant à cette longue enfance pendant laquelle l'humanité était « sous l'esclavage des rudiments du monde », s'écrie : « Quand les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils » (1).

C'est d'ailleurs par cette annonce de l'accomplissement des temps que débute la prédication de Jésus : « Le temps est accompli et le royaume de Dieu approche. Amendez-vous et croyez à l'Evangile » (2).

Mais c'est surtout dans le caractère capital de la mission du Christ, la prédication du Royaume de Dieu, que se révèle dans toute sa puissance l'idée du progrès.

Les Juifs n'étaient pas sans connaître ce terme : *le royaume de Dieu* : bien au contraire, le privilège d'Israël consistait à avoir Dieu lui-même pour roi. Mais, à côté de cette idée d'une théocratie actuelle, se forma l'idée d'un royaume futur, d'une alliance nouvelle « non pas, dit l'Eternel, selon l'alliance que j'ai traitée avec les pères au jour que je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte ; alliance qu'ils ont enfreinte ; mais c'est ici l'alliance que je traiterai avec la maison d'Israël après ces jours-là.

(1) *Galates*, IV, 3-4.

(2) *Marc.* I, 15.

dit l'Eternel : « Je mettrai ma loi au-dedans d'eux, et je l'écrirai dans leur cœur ; et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple » (1).

C'est l'idée qui domine dans l'*Apocalypse de Daniel*, dans les Apocryphes de l'Ancien Testament et dans la littérature pseudépigraphique dont la composition remonte avant l'ère évangélique ou est contemporaine de cette époque (2).

A ces espérances répondit la prédication de Jésus, et même celle de son précurseur : « Amendez-vous, car le royaume des cieux est proche. »

Jésus laisse pressentir dans le *Sermon sur la montagne*, et, à mesure qu'il avance dans son ministère, il annonce d'une manière de plus en plus claire, qu'un moment viendra où les croyants seront introduits dans un monde nouveau et placés dans des conditions d'existence absolument nouvelles. Ce royaume est « l'héritage qui a été préparé aux bénis du Père dès la création du monde » (3). Dans ce royaume, le mal n'existera plus, car ceux-là seuls y entreront qui ne se seront pas contentés de dire « Seigneur, Seigneur », mais qui auront fait la volonté du Père (4), et ceux

(1) *Jérémie*. XXXI, 31-33.

(2) Voir Wabnitz. *L'Idéal messianique de Jésus ; le Royaume des Cieux*, p. 23 et suiv.

(3) *Matthieu*, xxv, 34.

(4) *Matthieu*, vii, 21.

« dont la justice surpassera celle des scribes et des pharisiens » (1). Là, viendront « plusieurs d'Orient et d'Occident » (2), c'est-à-dire que le royaume renfermera tous les croyants, sans distinction de race.

Tel est l'idéal proposé : seulement, comme dans les conditions actuelles du monde, cette perfection n'est pas réalisable, et que la souffrance et la mort contrediront toujours nos espérances de bonheur, le royaume sera établi dans une économie nouvelle, « un siècle à venir » où les conditions physiologiques de nos organismes seront changées : nous serons faits semblables aux anges (3), et la mort ne sera plus. « Le dernier ennemi vaincu, selon la parole de S^t Paul, sera la mort » (4).

Ce sera donc dans un monde renouvelé (5), et non pas au sein de notre monde actuel, que les héritiers du royaume des cieux vivront de la vie éternelle, et exerceront l'éternelle et bienheureuse activité qui sera leur récompense.

En effet, la vie à venir est représentée comme ayant une pleine réalité ; c'est tantôt une importante gestion

(1) *Matthieu*, v. 20.

(2) *Matthieu*, viii, 11.

(3) *Matthieu*, xxii, 29-30.

(4) *I. Corinth.*, xv, 26.

(5) *Matthieu*, xix, 28.

de biens ou de villes, qui, dans les paraboles, est confiée aux serviteurs fidèles (1), tantôt un jugement que les apôtres exerceront sur les douze tribus d'Israël (2).

Le caractère principal de la béatitude céleste n'est pas le repos absolu, mais bien plutôt l'absence du mal physique et moral et la réparation des souffrances endurées ici-bas. Autant qu'on peut le supposer, le travail redeviendra dans la Jérusalem céleste ce qu'il était avant la chute, c'est-à-dire facile et sans fatigue. La terre sera transformée, parce qu'elle a été maudite, mais cette transformation ne sera pas un anéantissement. L'Écriture est formelle sur ce point : « Il y aura des cieux nouveaux et une nouvelle terre » (3), et l'écrivain sacré leur compare « les cieux et la terre d'à présent, qui sont gardés par la parole de Dieu » (4), mais qui doivent être détruits par le feu. Quant aux cieux nouveaux et à la terre nouvelle, le seul trait qui les caractérise est celui-ci : « La justice y habitera » (5).

Voilà cette cité absolue, dont parle M. Janet dans une remarquable page (6), cité dont les cités humai-

(1) *Matthieu*, xxv, 21-23.

(2) *Matthieu*, xix, 28.

(3) *II Pierre*, iii, 13.

(4) *II Pierre*, iii, 7.

(5) *II Pierre*, iii, 13.

(6) Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, Paris, 1858. Introduction.

nes ne sont que des ombres, où tout homme est parfaitement libre, sans jamais suivre d'autre loi que celle de la raison, où tous les hommes sont égaux, c'est-à-dire ont la même perfection morale, la même raison, la même liberté ; où tous les hommes sont vraiment frères, c'est-à-dire unis par des sentiments d'amitié sans mélange, vivant d'une vie commune, sans opposition d'intérêts et même de droits, car le droit suppose une sorte de jalousie réciproque, impossible dans un système où une bienveillance sans bornes ne laisserait à aucun le loisir de penser à soi ; voilà la république de Platon, la cité de Dieu de S^t Augustin ; mais une telle cité est un rêve ici-bas ; elle ne peut être qu'en dehors des conditions de la vie présente.

C'est ainsi que nous revenons à la caractéristique que traçait Henri Ritter de l'esprit du christianisme ; et c'est ainsi que les promesses évangéliques répondent à ce que la philosophie moderne pressent.

Les Pères de l'Eglise développèrent cette doctrine du progrès, et en firent la clé de voûte de leurs systèmes.

Irénée, par exemple, place l'homme au centre de la création. C'est pour l'homme que sont faites toutes

choses, et non l'homme qui est fait pour le reste de l'univers (1). C'est pour l'homme également que la révélation de Dieu a lieu dès le principe du monde (2), puisque Dieu enseigne toujours et que nous devons toujours nous instruire (3), jusqu'à ce que toutes choses soient accomplies, et que la fin ait rejoint le commencement. Cette pensée, ajoute M. Ritter, cette pensée que Dieu instruit l'homme et doit conduire son élève de degré en degré à la perfection, ne put pas se développer tant que l'on ne connut pas le but suprême de la création, ou que l'on crut que les choses étaient enfermées dans un cercle, comme le pensaient les philosophes grecs (4).

Si l'on demande pourquoi cette éducation de l'homme par Dieu est nécessaire, on trouve tout d'abord pour réponse que l'homme ne put pas originellement participer au bien ; que s'il y participa par la bonté de Dieu, il ne le put que progressivement ; et que, tant qu'il ne posséda qu'une faible parcelle du bien, il fut faible et eut besoin d'être conduit. Irénée s'attache fermement à établir l'opposition entre le Créateur et la créature. C'est donner un gage de déraison, pense-t-il, que de ne pouvoir attendre avec

(1) *Adversus hæreses*, v. 29, 1.

(2) *Ibid.*, iv, 6-7.

(3) *Ibid.*, ii, 28.3.

(4) Ritter : *Histoire de la philosophie chrétienne*, tome 1, page 317.

patience le temps de son développement, et de s'en prendre de son imperfection au Créateur ; c'est lui reprocher que dès le principe nous n'ayons pas été créés des dieux, mais des hommes destinés à devenir des dieux. Or c'est la nature de tout le créé de devenir et de croître progressivement, de s'exercer et de se fortifier pour parvenir à la magnificence qui lui est réservée, la contemplation de Dieu. (1)

Cette doctrine suppose, comme second et essentiel fondement, le principe de la liberté. Il fallait que l'homme fût développé par l'éducation, attendu qu'il devait être un être intelligent et libre, et il fallait qu'il fût un être intelligent et libre pour pouvoir recueillir les enseignements de Dieu. Ce n'est pas en vertu de sa nature que l'homme dut être bon ou méchant, mais par son propre choix, afin de recevoir éloge ou blâme selon la justice. Le péché est donc imputable ; seulement il n'est pas irrémissible. Si Dieu permet le pervertissement de l'homme, c'est qu'il possède un moyen de le ramener au bien, afin que le diable ne remporte pas la victoire et que le but du monde ne soit pas manqué.

Ce retour au bien, cette éducation a commencé même avant le péché, quand la loi naturelle fut donnée à l'homme : si l'homme l'eût observée, son déve-

(1) *Adv. hæc*, IV. 38, 2, 3, 4.

loppement n'eût pas été, à proprement parler, un *retour* au bien, puisque le bien n'aurait pas cessé d'être accompli par lui : c'eût été simplement un progrès dans le bien. Mais le péché, tout en laissant subsister le principe de l'éducation, en a changé le mode ; le Décalogue, la loi cérémonielle, la prophétie en sont autant de degrés. Puis vient l'Incarnation : le Fils de Dieu dut se manifester aux hommes sous une figure purement humaine, afin que l'ennemi de l'homme fût vaincu également par un homme.

Il n'y avait qu'un homme dans lequel Dieu habitât, qui pût unir ainsi Dieu et les hommes, et les amener au même amour, aux mêmes sentiments, qui pût réconcilier les hommes avec Dieu et révéler Dieu aux hommes, les habituer à le reconnaître et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme. (1)

Cependant tout n'est pas fini après cette manifestation de Dieu : elle n'est que le commencement d'une nouvelle période dans l'éducation de l'humanité. L'homme ne pouvait point tout d'abord, du premier coup, participer aux dons de Dieu ; mais de même que tout le fini doit atteindre sa maturité dans le temps, l'homme dut être peu à peu habitué au séjour de l'Esprit Saint en lui ; il dut apprendre insensiblement à posséder Dieu. Dans le principe une parcelle

(1) *Adv. hæc.*, III, 18, 7 ; 20, 2.

légère de l'Esprit Saint lui fut appropriée, mais c'était un gage de dons plus considérables et de la perfection pour laquelle il devait grandir (1).

Comme Irénée, Tertullien admet que le monde a été créé pour l'homme, (2) et que la liberté est le caractère principal auquel se reconnaît la supériorité de cet être. (3) Dieu ne pouvait donc rendre le mal impossible, (4) mais après la chute il peut amener la restauration. Or, cette restauration ne saurait s'accomplir soudainement. Tout a son ordre et son ordre complet : « Dans les œuvres de la grâce comme dans celles de la nature, les unes et les autres procédant du même Créateur, chaque chose se développe par degrés successifs. Du grain de froment sort d'abord une petite pousse, qui peu à peu grandit et devient une tige ; celle-ci porte sa fleur, à laquelle succède le fruit, lequel n'arrive que peu à peu à maturité. Ainsi le royaume de la justice se développe par degrés. Ce fut d'abord la crainte de Dieu suscitée par la simple voix de la nature, en l'absence de toute loi révélée ; puis l'enfance, sous l'empire de la loi et avec les enseignements des prophètes ; puis la jeu-

(1) *Adv. hæ.*, V. 8, 1.

(2) *Adversus Marcionem*, I. 13.

(3) *Adv. Marc.*, II. 5.

(4) *Adv. Marc.*, II. 7.

nesse, sous l'Evangile; enfin la maturité de l'âge viril, par le Paraclet » (1).

Il ne faudrait cependant pas presser outre mesure les détails de ce tableau, car il semble que ce développement y est présenté comme ayant eu lieu sans arrêt ni recul, et le philosophe chrétien paraît tenir peu de compte de la chute originelle, à laquelle il croit cependant, et de la liberté, qu'il affirme en maints autres endroits; retenons-en donc simplement l'idée maîtresse, à savoir que la révélation et la restauration sont historiques et progressives.

L'école catéchétique d'Alexandrie avec Clément et Origène adopta aussi cette manière de voir (2), mais c'est sans contredit S^t Augustin qui la développa le plus largement.

Dans la *Cité de Dieu*, qui est plutôt une apologie du christianisme qu'une philosophie de l'histoire, se trouvent esquissés à grands traits le tableau du progrès de l'esprit humain et l'histoire des destinées du monde. Le théologien répudie dans quatre passages différents la doctrine de la Grande Année (3), et témoigne par cette insistance combien le point de vue chrétien est opposé à la théorie païenne. Il proclame l'unité de

(1) *De virgin. veland.* c. 1.

(2) Voir Ritter. *Histoire de la philosophie chrétienne*, tome I. p. 406 et suiv. ; 489 et suiv.

(3) *Cité de Dieu*. Livre XII, ch. XI, XIII, XVII, XX.

race et la solidarité universelle, par suite de laquelle tout homme a péché en Adam. Mais la violation de la loi divine par les anges ou les hommes n'a pu troubler en aucune façon l'essence de la volonté divine, et toutes les vues de S^t Augustin sur la vie et sur le monde se proposent uniquement de montrer comment les institutions de Dieu nous conduisent au bien.

Il y a, dit-il, dans l'humanité deux sortes d'âges, un âge simple et un âge composé. L'âge simple comprend trois époques, celle qui précède la virilité, celle de la virilité, et celle de la vieillesse. La première époque est décrite comme le temps où l'humanité était encore sans loi, et s'abandonnait à la vie sensible, sans obstacles, sans luttes contre les jouissances matérielles. Cette époque dura jusqu'à Abraham. Alors s'ouvrit l'ère de la loi, et la lutte contre les sens s'engagea, lutte dans laquelle l'homme dut succomber, parce que la grâce divine ne l'avait pas encore affranchi de l'esclavage du péché. La troisième époque commence en même temps que la grâce, et, par conséquent, avec l'avènement de Christ; nous devons par lui combattre la chair et sortir victorieux de la lutte (1). Cette époque est d'une durée indéfinie, car

(1) *De diversis quæstionibus octoginta tribus*, qu. 61, 7; 66, 3, sqq.

personne ne peut savoir le jour où le Seigneur citera à son tribunal et où le monde finira.

L'âge composé embrasse six époques : la première d'Adam à Noé ; la seconde de Noé à Abraham ; la troisième d'Abraham à David ; la quatrième de David à la captivité de Babylone ; la cinquième de la captivité de Babylone à l'apparition du Christ ; la sixième enfin doit comprendre tout le reste du développement du monde (1). Quand cette dernière époque aura atteint son terme, alors Jésus viendra pour juger les vivants et les morts et séparer les bons des méchants ; à sa voix, du milieu des ruines de ces cités du monde qui ont été précipitées dans les ténèbres de leur condamnation éternelle, s'élèvera, dans la lumière de l'amour de Dieu, sur une terre nouvelle et purifiée, une cité nouvelle, pacifique, parfaitement heureuse, qui ne périra pas, et qui renfermera tous les hommes vraiment vertueux qui aient jamais vécu (2).

En effet, au milieu de ce développement de l'humanité en général se sont fondées deux cités, l'une gouvernée par l'amour de Dieu et du prochain, l'autre par la volonté égoïste et l'amour de soi ; l'une destinée à la mort, l'autre à la vie éternelle. « La cité céleste en voyageant sur la terre attire à elle des citoyens de

(1) *De diversis quæstionibus octoginta tribus* ; qu. 58, 2, etc.

(2) *Cité de Dieu*, XIX-XXII.

toutes les nations, et ramasse de tous les endroits du monde une société voyageuse comme elle, sans se mettre en peine de la diversité des mœurs, des langages et des coutumes de ceux qui la composent, pourvu que cela ne les empêche point de servir le même Dieu. Elle use, d'ailleurs, pendant son pèlerinage, de la paix temporelle et des choses qui sont nécessairement attachées à notre mortelle condition ; elle désire et protège le bon accord des volontés, autant que la piété et la religion le peuvent permettre, et rapporte la paix terrestre à la céleste, qui est la paix véritable, celle que la créature raisonnable peut seule appeler de ce nom, et qui consiste dans une union très réglée et très parfaite pour jouir de Dieu et du prochain en Dieu. Là, notre vie ne sera plus mortelle, ni notre corps animal ; nous posséderons une vie immortelle et un corps spirituel qui ne souffrira d'aucune indigence et sera complètement soumis à la volonté. La cité céleste possède cette paix ici-bas par la foi : et elle vit de cette foi lorsqu'elle rapporte à l'acquisition de la paix véritable tout ce qu'elle fait de bonnes œuvres en ce monde, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard du prochain ; car la vie de la cité est une vie sociale (1) ».

A côté de ce progrès moral et social s'accomplit le

(1) *Cité de Dieu*. XIX, ch. xvii. ad. Saisset.

progrès intellectuel, que S^t Augustin ne considère pas comme un mal (comme avaient fait nombre de poètes et de philosophes païens), mais bien plutôt comme un don de Dieu : « Outre l'art de bien vivre et d'arriver à la félicité immortelle, art sublime qui s'appelle la vertu et que la seule grâce de Dieu en Jésus-Christ donne aux enfants de la promesse et du royaume, l'esprit humain n'a-t-il pas inventé une infinité d'arts qui font bien voir qu'un entendement si actif, si fort et si étendu, même en les choses superflues ou nuisibles, doit avoir un grand fonds de bien dans sa nature, pour y avoir pu trouver tout cela ? Jusqu'où n'est pas allée l'industrie des hommes dans l'art de former des tissus, d'élever des bâtiments, dans l'agriculture et la navigation ? Que d'imagination et de perfection dans ces vases de toutes formes, dans cette multitude de tableaux et de statues ! Quelles merveilles ne se font pas sur la scène qui semblent incroyables à qui n'en a pas été témoin ! Que de ressources et de ruses pour prendre, tuer ou dompter les bêtes farouches ! Combien de sortes de poisons, d'armes, de machines, les hommes n'ont-ils pas inventées contre les hommes mêmes ! Combien de secours et de remèdes pour conserver la santé ! Combien d'assaisonnements et de mets pour le plaisir de la bouche et pour réveiller l'appétit ! Quelle diversité de signes pour exprimer et faire agréer ses pensées,

et, au premier rang, la parole et l'écriture ! Quelle richesse d'ornements dans l'éloquence et la poésie pour réjouir l'esprit et pour charmer l'oreille, sans parler de tant d'instruments de musique, de tant d'airs et de chants ! Quelle connaissance considérable des mesures et des nombres ! Quelle sagacité d'esprit dans la découverte des harmonies et des révolutions des globes célestes ! Enfin qui pourrait dire toutes les connaissances dont l'esprit humain s'est enrichi touchant les choses naturelles, surtout si on voulait insister sur chacune en particulier, au lieu de les rapporter en général ? » (1)

Un autre trait caractéristique de cette philosophie de l'histoire, trait qui la distingue encore des conceptions païennes analogues, se trouve dans la comparaison que fait S^t Augustin entre la vie de l'espèce et la vie de l'individu. L'humanité grandit comme un homme dont l'éducation se fait par degrés : « La Providence divine, qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme, qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps, en passant par tous les âges. » (2) Mais S^t Augustin fait ailleurs cette res-

(1) *Cité de Dieu.*, livre XXII, ch. xxiv, trad. Saisset.

(2) *De diversis quæstionibus octoginta tribus.* qu. 58. — Cf. *Cité de Dieu*, livre X, chap. xiv.

triction capitale, que la vieillesse dans l'individu est décadence, tandis que l'humanité doit se développer jusqu'à la fin de sa carrière, où elle aura toute sa force et où elle atteindra la vertu parfaite. (1)

C'est là toute la question du progrès. Cicéron, dans sa fameuse comparaison de l'éloquence (2), Florus, dans sa philosophie de l'histoire romaine (3), ont omis cette réserve et continué leur parallèle jusqu'au bout. En cela, S^t Augustin est donc vraiment original, et ce qui constitue cette originalité, c'est l'idée du progrès.

Du reste, ces citations et ces analyses se trouvent confirmées par un fait qui met dans une vive lumière l'opposition entre les idées chrétiennes et les idées païennes sur la question qui nous occupe : ce fut sous le règne de Gratien, associé à Valentinien II, que la chose se passa.

De temps immémorial, s'élevait à Rome, dans la salle des délibérations du Sénat, un autel à la Victoire, déesse protectrice de la cité (4). Un jour, les sénateurs

(1) *De Div. qu.*, 83 ; *qu.* 53. 1.

(2) *Tusculanes*, II. 2.

(3) *Hist. rom.*, I.

(4) Nous empruntons les détails de ce récit à l'ouvrage de M. de Broglie : *l'Eglise et l'empire romain au IV^e siècle*, Paris 1866. III^e partie. Tome II. Ch. V.

païens, en entrant dans la curie, cherchèrent des yeux ce symbole révéré de leur culte, pour offrir leurs dévotions accoutumées. Ils le cherchèrent vainement : un ordre venu de Milan avait fait enlever l'autel pendant la nuit. L'empereur Gratien, conseillé très probablement par l'évêque Ambroise, avait fait ce coup d'autorité.

De là, grande émotion. En toute hâte, le parti païen du Sénat s'assembla et décida d'envoyer une adresse avec une députation à l'empereur. Grâce au pape Damase, organe des sénateurs chrétiens, la députation païenne, conduite par Symmaque, à Milan, ne put obtenir une audience de l'empereur (1).

C'était en 382. L'année suivante, Gratien périt assassiné à Lyon ; Valentinien, encore enfant, devait hériter du trône ; sa mère, Justine, voulant le préserver de la haine de Maxime, l'usurpateur et l'assassin de Gratien, envoya Ambroise auprès de lui, pour le supplier d'épargner son fils. Ce fut pendant que l'évêque était éloigné de Milan, que les sénateurs païens de Rome envoyèrent une nouvelle adresse à la cour, adresse à laquelle les sénateurs chrétiens n'osèrent pas s'opposer, pas plus qu'ils n'avaient osé le

(1) « Le Sénat me chargea de porter ses plaintes. Mais une audience du divin prince me fut refusée, grâce aux méchants. » (*Relation de Symmaque*).

faire ouvertement la première fois. Personne ne veillant ce jour là à la porte du Conseil, la requête y trouva accès. Elle était écrite avec art, sur un ton de modération insinuante. C'était Symmaque, préfet de Rome cette année, qui avait prêté sa plume, la meilleure dont pût se vanter la littérature classique expirante. Le choix, de tous points, était heureux. Symmaque, d'abord, était connu et bien vu à la cour, ayant suivi pendant plusieurs années, comme député du Sénat de Rome, le premier Valentinien dans ses voyages, parfois même dans ses excursions militaires, et n'ayant jamais manqué de trouver, dans toutes les solennités publiques ou religieuses, l'occasion d'un panégyrique verbeux. Des qualités d'esprit plus sérieuses le désignaient également pour une ambassade de cette nature.

Il ne fallait pas qu'un seul mot, s'adressant à l'enfant couronné, vînt blesser la susceptibilité d'une jeune âme, élevée dans l'amour de la foi nouvelle, et Symmaque, d'un caractère doux, d'une intelligence large et paisible, n'avait pas d'effort à faire sur lui-même pour parler du christianisme sans amertume.

Dans sa requête, qui porte le nom de *Relation de Symmaque* (*Relatio Symmachi*), il commence par exposer le sujet des plaintes du Sénat et insiste sur la nécessité de conserver les anciennes traditions et les anciens usages : « Nous vous supplions, dit-il, de

nous laisser conserver ces rites que nous avons reçus dans notre enfance, et de permettre que, dans notre vieillesse, nous les léguions de même à nos descendants. Nous avons un bien grand amour de l'habitude. » Il joignait aussi à sa réclamation pour la statue de la Victoire d'autres demandes en faveur de Vestales qui avaient été privées de leurs revenus, de prêtres dépouillés du droit de recevoir des biens par testament, et de posséder des propriétés foncières. Il montrait, un peu timidement (car il était toujours retenu par la crainte de blesser la foi du jeune prince) l'empire ébranlé par les innovations religieuses et la colère céleste se manifestant par des fléaux dont la famine récemment apaisée à Rome n'était peut-être que le commencement. Il rappelait la tolérance de Valentinien, puis il ajoutait en terminant : « Que les mystères secourables et secrets de toutes les sectes vous favorisent, j'y consens, mais que ceux-là surtout qui protégèrent vos ancêtres vous défendent et soient honorés par vous ! Nous demandons pour l'Etat la religion qui a conservé l'empire à votre divin père et qui lui a donné, après un règne heureux, de légitimes successeurs. De la demeure étoilée où il vit, ce divin auteur de votre race regardé les larmes de nos prêtres et se tient pour offensé de voir violer la coutume que lui-même a librement conservée. Rendez

aussi à votre divin frère le service de corriger ce qui ne fut chez lui que l'effet d'un conseil étranger... » (1)

C'est par ces ménagements tempérés et ces insinuations discrètes que prolongent leurs jours les institutions vieillissantes. La foi « qui transporte les montagnes » et « qui fait toutes choses nouvelles » a d'autres accents. On n'allait pas tarder à les entendre.

Avec quelque secret en effet que la requête eût été remise, Ambroise, à peine de retour, en eut vent au moment même où elle allait être mise en délibération. Il n'y avait pas de temps à perdre, car les dispositions du Conseil impérial étaient assez favorables au rétablissement proposé. De vieux politiques, de bons militaires, la plupart chrétiens déclarés, mais assez froids, ne voyaient pas de motifs pour accroître les embarras d'un règne naissant par un scrupule que des empereurs fort religieux d'ailleurs n'avaient jamais éprouvé. Ambroise demanda donc la communication de la requête et le droit d'y répondre : pour l'obtenir il parla des droits de l'Eglise, menaça de son courroux en cas de refus, et finalement arriva à posséder la plainte de Symmaque : il se mit en devoir alors de la réfuter et comme de la dépecer phrase

(1) De même que Symmaque, Ulpian signalait le Christianisme comme l'innovation la plus dangereuse pour l'empire. (Wallon. *Hist. de l'Esclavage*, III, p. 14, note 2).

par phrase dans les serres d'une logique impitoyable.

Il commence par répondre aux regrets pathétiques de Rome qui demande ses anciens dieux, et montre que ce n'est pas grâce à eux qu'on a vaincu : « Que dirai-je par exemple, des Gaulois que les reliques romaines n'auraient certes pas empêchés d'entrer au Capitole, si une oie épouvantée ne les avait pas trahis par son cri ? Voilà quels gardiens protègent les temples romains ! Où était alors Jupiter ? Était-ce lui qui parlait par cette oie ? Pourquoi est-ce que je conteste que les rites aient favorisé les Romains dans leurs conquêtes ? Mais Annibal adorait les mêmes dieux. Qu'ils choisissent donc lequel ils voudront favoriser : s'ils triomphent dans la personne des Romains, ils sont vaincus dans celle des Carthaginois ; si ce sont les Carthaginois qui remportent la victoire, leur secours n'a servi de rien aux Romains. » (1).

« Pour moi, ajoute-t-il, je ne rougis pas de voir les vieilles choses se changer, comme tout l'univers. Il est certain qu'aucun âge n'est trop avancé pour s'instruire. Que la vieillesse qui ne peut pas se corriger en rougisse..... Il n'y a aucune honte à aller vers le mieux (*ad meliora transire*) ». Alors il décrit le développement universel qui est la loi de toute la

(1) *Lettre XVIII. Classe I. Edition Migne.*

nature, du monde inorganique aussi bien que de la matière vivante et de la pensée. « Pourquoi resterions nous attachés aux vieilles coutumes, quand tout se transforme autour de nous ? » Et il prend des exemples de progrès dans la formation du monde, la séparation de la terre, du ciel et des eaux ; dans le lever du soleil ; dans les révolutions mensuelles de la lune ; dans le développement de l'agriculture ; dans la venue du printemps ; dans la marche et la civilisation des sociétés.

Cette vigoureuse apologie du progrès produisit sur l'esprit du jeune empereur une impression profonde. Tandis qu'à la séance tous restaient silencieux et même penchaient pour les conseils de la prudence, il se leva, le regard tout brillant d'enthousiasme, prit la parole de sa voix enfantine : « C'était Daniel », dit Ambroise. « Je ne puis défaire, ce que mon frère a fait. Je ne puis aimer Dieu moins que mon frère. On dit que mon père n'a pas détruit cet autel dont on me parle ; moi non plus, ce n'est pas moi qui l'enlève. Mais mon père n'a pas eu à le rétablir ; je ne le rétablirai pas non plus. » Personne ne répondit, et la demande du Sénat fut rejetée à l'unanimité.

Mais à Rome, devant ce forum et cette curie dont une discussion solennelle venait d'ébranler tous les souvenirs, l'écho de la voix de Symmaque devait retentir plus longtemps. Son plaidoyer en faveur des

dieux proscrits devint le manifeste d'un parti encore puissant et irrité. Le document circula dans toute l'Italie, et quarante ans encore après, le poète Prudence croyait devoir consacrer à le réfuter deux pièces de poésie, où l'ardeur du sentiment supplée à l'imperfection de la forme.

« Tout se tient, ajoute M. A. de Broglie quelques pages plus loin, dans l'existence à la fois une et complexe d'une société. Le pire des maux de la société romaine, cause et effet de tous les autres, celui qui la livrait sans défense à une langueur croissante, c'était son découragement ; c'était le désespoir où elle était tombée de corriger ses maux ou ses vices ; c'étaient ses retours éternels vers l'idéal d'un passé disparu, ses regards constamment tournés en arrière vers le point du ciel, où, dans un crépuscule enflammé et sanglant, s'était couché pour jamais le soleil des libertés publiques. Le sentiment habituel de la décadence en précipitait les effets. Non seulement l'esprit politique et militaire, non seulement les vertus ou les institutions qui soutiennent l'Etat, mais toutes les facultés de l'intelligence étaient peu à peu atteintes par la contagion de cette défaillance, et les talents qui servent d'ornement à la société n'en ressentaient pas moins le contre-coup que les qualités plus solides qui assurent sa défense. Le même défaut de souffle qui faisait tomber les armes des mains des soldats faisait

aussi expirer la parole sur les lèvres de l'orateur ou du poète..... » (1)

La foi nouvelle au contraire se présentait au monde pleine de force et d'espérance en l'avenir. Sur ce point l'Evangile rompaît absolument avec les traditions païennes et dépassait les conceptions juives. Au particularisme dont les idées messianiques des Juifs étaient trop souvent empreintes il substituait l'universalité de la grâce et l'amour mutuel qui doit consommer l'unité de l'humanité future; traçant ainsi à l'humanité actuelle une voie et lui indiquant un but que le paganisme ne soupçonnait pas, il donnait au monde la doctrine du progrès.

(1) A. de Broglie. *L'Eglise et l'empire romain au IV^e siècle*. Tome II de la III^e partie, p. 503-510. — Paris, 1866.

Voir aussi, sur cette affaire de l'autel de la Victoire, un article de M. Gaston Boissier, dans la *Revue des Deux Mondes*. 1^{er} juillet 1888.

par phrase dans les serres d'une logique impitoyable.

Il commence par répondre aux regrets pathétiques de Rome qui demande ses anciens dieux, et montre que ce n'est pas grâce à eux qu'on a vaincu : « Que dirai-je par exemple, des Gaulois que les reliques romaines n'auraient certes pas empêchés d'entrer au Capitole, si une oie épouvantée ne les avait pas trahis par son cri ? Voilà quels gardiens protègent les temples romains ! Où était alors Jupiter ? Était-ce lui qui parlait par cette oie ? Pourquoi est-ce que je conteste que les rites aient favorisé les Romains dans leurs conquêtes ? Mais Annibal adorait les mêmes dieux. Qu'ils choisissent donc lequel ils voudront favoriser : s'ils triomphent dans la personne des Romains, ils sont vaincus dans celle des Carthaginois ; si ce sont les Carthaginois qui remportent la victoire, leur secours n'a servi de rien aux Romains. » (1).

« Pour moi, ajoute-t-il, je ne rougis pas de voir les vieilles choses se changer, comme tout l'univers. Il est certain qu'aucun âge n'est trop avancé pour s'instruire. Que la vieillesse qui ne peut pas se corriger en rougisser..... Il n'y a aucune honte à aller vers le mieux (*ad meliora transire*) ». Alors il décrit le développement universel qui est la loi de toute la

(1) *Lettre XVIII. Classe I. Edition Migne.*

nature, du monde inorganique aussi bien que de la matière vivante et de la pensée. « Pourquoi resterions nous attachés aux vieilles coutumes, quand tout se transforme autour de nous ? » Et il prend des exemples de progrès dans la formation du monde, la séparation de la terre, du ciel et des eaux ; dans le lever du soleil ; dans les révolutions mensuelles de la lune ; dans le développement de l'agriculture ; dans la venue du printemps ; dans la marche et la civilisation des sociétés.

Cette vigoureuse apologie du progrès produisit sur l'esprit du jeune empereur une impression profonde. Tandis qu'à la séance tous restaient silencieux et même penchaient pour les conseils de la prudence, il se leva, le regard tout brillant d'enthousiasme, prit la parole de sa voix enfantine : « C'était Daniel », dit Ambroise. « Je ne puis défaire, ce que mon frère a fait. Je ne puis aimer Dieu moins que mon frère. On dit que mon père n'a pas détruit cet autel dont on me parle ; moi non plus, ce n'est pas moi qui l'enlève. Mais mon père n'a pas eu à le rétablir ; je ne le rétablirai pas non plus. » Personne ne répondit, et la demande du Sénat fut rejetée à l'unanimité.

Mais à Rome, devant ce forum et cette curie dont une discussion solennelle venait d'ébranler tous les souvenirs, l'écho de la voix de Symmaque devait retentir plus longtemps. Son plaidoyer en faveur des

dieux proscrits devint le manifeste d'un parti encore puissant et irrité. Le document circula dans toute l'Italie, et quarante ans encore après, le poète Prudence croyait devoir consacrer à le réfuter deux pièces de poésie, où l'ardeur du sentiment supplée à l'imperfection de la forme.

« Tout se tient, ajoute M. A. de Broglie quelques pages plus loin, dans l'existence à la fois une et complexe d'une société. Le pire des maux de la société romaine, cause et effet de tous les autres, celui qui la livrait sans défense à une langueur croissante, c'était son découragement ; c'était le désespoir où elle était tombée de corriger ses maux ou ses vices ; c'étaient ses retours éternels vers l'idéal d'un passé disparu, ses regards constamment tournés en arrière vers le point du ciel, où, dans un crépuscule enflammé et sanglant, s'était couché pour jamais le soleil des libertés publiques. Le sentiment habituel de la décadence en précipitait les effets. Non seulement l'esprit politique et militaire, non seulement les vertus ou les institutions qui soutiennent l'Etat, mais toutes les facultés de l'intelligence étaient peu à peu atteintes par la contagion de cette défaillance, et les talents qui servent d'ornement à la société n'en ressentaient pas moins le contre-coup que les qualités plus solides qui assurent sa défense. Le même défaut de souffle qui faisait tomber les armes des mains des soldats faisait

aussi expirer la parole sur les lèvres de l'orateur ou du poète..... » (1)

La foi nouvelle au contraire se présentait au monde pleine de force et d'espérance en l'avenir. Sur ce point l'Evangile rompait absolument avec les traditions païennes et dépassait les conceptions juives. Au particularisme dont les idées messianiques des Juifs étaient trop souvent empreintes il substituait l'universalité de la grâce et l'amour mutuel qui doit consommer l'unité de l'humanité future; traçant ainsi à l'humanité actuelle une voie et lui indiquant un but que le paganisme ne soupçonnait pas, il donnait au monde la doctrine du progrès.

(1) A. de Broglie. *L'Eglise et l'empire romain au IV^e siècle*. Tome II de la III^e partie, p. 503-510. — Paris, 1866.

Voir aussi, sur cette affaire de l'autel de la Victoire, un article de M. Gaston Boissier, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} juillet 1888.

CHAPITRE SECOND

Quelques objections faites à la philosophie chrétienne au nom du progrès. — Le paradis terrestre. — La souffrance et le progrès. — Le paradis et l'âge d'or. — L'attente du royaume des cieux et la théorie de la Grande Année. — L'idée laïque du progrès opposée à l'idée chrétienne. — L'homme « étranger et voyageur » sur la terre. — Impuissance sociale du christianisme. — Le progrès et l'immortalité. — Véritable cause des jugements erronés portés sur le christianisme. — La philosophie et la politique de l'Eglise.

On nous accusera peut-être de quelque optimisme à l'égard des idées chrétiennes, et certains traits de l'exposé qui précède soulèveront sans doute des objections. Il y a, en effet, des contradictions apparentes, maintes fois relevées, entre quelques points de la philosophie chrétienne et l'idée du progrès.

C'est, tout d'abord, l'idée du paradis terrestre : l'état paradisiaque, dit-on, état de nature, s'il en fût jamais, avec son ignorance et sa grossièreté, n'est pas un idéal fort souhaitable. Il n'y a pas lieu de dire que la perte de ce paradis a été une chute et que le progrès aura pour but une restauration : le péché a été au contraire un bien, car il a été le passage de la vie animale à la vie intellectuelle : il faut par conséquent s'écrier : « *Felix culpa Adami !* ». La doctrine du progrès considère donc comme un bien ce que le christianisme considère comme un mal.

Cette objection n'est qu'une confusion : l'Eden biblique était, il est vrai, un paradis parce que le mal moral n'y existait pas ; mais il n'était qu'un état éphémère ; il n'était qu'un point de départ ; l'homme ne devait pas toujours en rester là. Nous l'avons déjà remarqué, l'homme avait un progrès à accomplir, le progrès dans le bien et pour le bien. Sa liberté a choisi la direction opposée, mais cela ne veut point dire que l'accomplissement du mal ait donné à l'homme quelque supériorité sur l'animal. Se placer à un semblable point de vue, c'est confondre le fait du péché avec la possibilité du péché. C'est cette possibilité du péché (qui n'est qu'un autre nom de la liberté) qui est un bien : c'est assurément le privilège de l'homme : c'est ce qui le distingue des autres créatures ; mais cette distinction existait avant la chute ; l'homme possédait déjà cette liberté dont en péchant il a fait usage : ce n'est donc pas le péché lui-même qui l'a fait passer de l'animalité à la spiritualité.

Quant au progrès intellectuel et scientifique, l'homme avait à l'accomplir avant la chute aussi bien qu'après : à ce point de vue, le paradis terrestre n'était, pas plus qu'au point de vue moral, un état définitif, encore moins un état idéal. Remarquons la loi du travail donnée avant le péché : Dieu place l'homme dans le jardin d'Eden pour le cultiver. (1)

(1) *Genèse*. II, 5.

Avec le travail la voie était ouverte à tous les progrès.

On dit, il est vrai, que la souffrance accroît l'habileté de l'esprit : « L'homme repu de bonheur, dit M. Pelletan en parlant de l'état paradisiaque, n'avait plus de raison de vivre, car le lendemain ne pouvait que lui apporter une fois de plus le sublime ennui d'une implacable béatitude ; qu'eût-il fait de son intelligence, de sa volonté, de sa liberté, de tout le viatique intellectuel et moral qu'il portait sur lui pour accomplir le long voyage de l'histoire ? Mais, grâce à Dieu, l'ange de la souffrance secoua son épée de feu sur le front de l'homme et le chassa de la vie facile de l'Eden. Sa destinée, c'est le travail : son cerveau le dit, sa main le répète. Mais le travail exige un effort, et l'homme répugne à la peine : il fallait un agent provocateur de l'action : cet agent, c'est le besoin..... On a calomnié le mal, bien qu'on en eût fait autrefois un Dieu ; on a méconnu son rôle divin dans l'humanité. » (1)

Ici encore, pour répondre aux objections, il n'y a qu'à faire disparaître certaines confusions : le jardin d'Eden, d'après la *Genèse*, doit être cultivé : l'homme ne vivra donc pas dans le repos, traînant « le sublime

(1) Pelletan, *Profession de foi du XIX^e siècle*. Paris 1864. 5^e édition. p. 61 et 62.

ennui d'une implacable béatitude. » Il va sans dire, d'ailleurs, que ce premier travail doit être considéré comme le symbole de toute l'activité future de l'humanité.

Mais, continue M. Pelletan, le travail est pénible, et l'homme y répugne. Pénible après la chute, sans doute : « Tu mangeras ton pain, est-il dit, à la sueur de ton visage. » (1) Mais avant la chute rien n'indique cette souffrance dans le travail : l'homme s'y serait livré sans fatigue et sans dégoût. (2)

Enfin l'impulsion que donne le besoin à nos facultés créatrices ne doit pas être exagérée : les inventions nées de besoins impérieux, immédiats, sont d'ordinaire assez médiocres. La souffrance veut être au plus tôt soulagée et son aiguillon, en tourmentant les sens, laisse à l'esprit bien peu de calme pour la réflexion, cet auxiliaire si indispensable du travail intellectuel.

Au reste, il serait permis de se demander jusqu'à quel point le besoin crée le désir : ne serait-ce pas au contraire le désir qui crée le besoin ? Un objet ardemment désiré nous devient indispensable.

Ceci revient à dire que le rôle actuel de la souffrance et du besoin dans les progrès de l'humanité,

(1) *Genèse*. III. 19.

(2) D'ailleurs est-il exact de dire que le travail est toujours pénible et que l'homme y répugne toujours ? L'effort n'est pas nécessairement une douleur. Voir Naville, *Problème du mal*, p. 82.

s'il ne doit pas être complètement méconnu, ne doit pas, dans tous les cas, être exagéré.

Quant à savoir ce qu'aurait été un monde dans lequel le péché n'aurait pas régné, par conséquent tout à fait hors des conditions actuelles, nous ne pouvons nous faire sur ce point que des idées fort imparfaites. Cependant rien n'empêche de penser que sans la chute le progrès intellectuel aurait pu s'accomplir. L'idée du progrès intellectuel ne contredit pas l'idée du paradis biblique : les deux doctrines ne s'excluent pas l'une l'autre.

Les objections que nous venons de discuter s'adresseraient plutôt à la théorie païenne de l'âge d'or ; il y a en effet entre le mythe hésiodique et le premier chapitre de la *Genèse* quelques différences essentielles qu'il importe de saisir. Le paradis n'est pas l'âge d'or, pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, l'âge d'or est l'idéal absolu, définitif du paganisme : y revenir serait le bonheur parfait ; tel qu'il a été, sans rien de plus, sans rien de moins, avec son ignorance comme avec son innocence, avec sa paresse comme avec sa rusticité, il contient tout ce que l'âme païenne a rêvé de satisfaction et de joie. Le changement à lui seul a été une chute ; le progrès intellectuel marque dans ses étapes des séries de désastres.

C'est donc à une semblable doctrine qu'on peut reprocher de nous donner pour idéal le retour à un

état de nature assurément peu désirable, et de vouloir nous faire trouver le bonheur suprême dans le sublime ennui d'une implacable béatitude : en effet, il faut le remarquer, dans l'âge d'or, l'homme n'a pas de travail à accomplir : la terre porte d'elle-même ses fruits. Qu'est-ce qui a appris aux hommes à travailler ? Qui les a rendus industriels ? C'est la souffrance, et Lucrèce développe cette idée dans ses admirables peintures de la civilisation. Mais à quel prix ces conquêtes sont-elles achetées ! Nous avons entendu les cris de désespoir des poètes maudissant ce progrès intellectuel et souhaitant ardemment le retour de l'âge d'or ! Au lieu que le christianisme place la loi du travail, par conséquent la loi du progrès, sur le seuil même de toute l'histoire, le paganisme n'aperçoit cette loi bienfaisante que lorsque la malédiction l'a rendue dure et pénible : l'âge d'or est derrière nous. Le christianisme, au contraire, le place devant nous.

Jusqu'à un certain point cependant, l'ancien monde a espéré en l'avenir : il a indiqué cette espérance dans la théorie de la grande année et du mouvement circulaire : au bout d'un certain temps, l'âge d'or reviendra et le bonheur règnera de nouveau sur la terre. Mais ce qui distingue cette espérance de l'espérance chrétienne du royaume des cieux, c'est que ce retour à l'âge d'or ne sera point définitif : ce ne sera que le commencement nouveau d'une histoire de tous

points semblable à celle qui se déroule actuellement. Le christianisme attend une rédemption parfaite, une restauration complète ; le paganisme, si loin qu'aillent ses espérances, ne voit qu'une succession de cycles identiques.

Mais ici la théorie chrétienne soulève d'autres objections : il est vrai, dit-on, qu'elle nous donne l'idée d'un certain progrès, mais non point l'idée *laïque* du progrès : « Si nous voulions remonter, dit M. Caro, jusqu'aux premières origines de l'idée du progrès, il n'est pas douteux que c'est par le christianisme que cette idée est entrée dans le monde. Sa métaphysique est une théorie transcendante du progrès. C'est le retour, par Christ, à l'idéal perdu ; c'est, comme dit S^t Augustin, la reconstruction de la cité de Dieu en face de la cité des hommes par la double action de la grâce et de la liberté humaine réconciliées. Telle fut l'explication de l'histoire universelle depuis Paul Orose jusqu'à Bossuet, manifestant les conseils de la Providence, préparant la grandeur ou la chute des empires en vue d'un seul objet, le triomphe de la vérité divine, le salut de l'homme ; mais ce n'est pas à ce point de vue du surnaturel dans l'histoire qu'il s'agit d'étudier la question ; restons au point de vue naturel et social. C'est l'idée sécularisée du progrès que nous devons suivre dans l'esprit humain, les progrès conçus par l'homme en vue de son habitation

sur la terre, du perfectionnement de sa pensée, de son industrie, de sa vie en société » (1).

Cette objection porte tout d'abord sur la notion du royaume de Dieu : on trouve ce mode de progrès trop surnaturel, trop peu humain : « On a voulu assimiler, dit M. Guyau, à l'idée de progrès vers le mieux la conception juive et chrétienne du « royaume de Dieu » opposé à la vie du siècle. Mais cette conception d'un royaume de Dieu brusquement réalisé par la venue d'un Messie, est tout autre chose que celle d'un progrès humain et naturel, d'une évolution graduelle, dont tous les termes sont liés l'un à l'autre et se suivent sans intervention miraculeuse. Il y a entre ces deux doctrines toute la différence qui sépare la science de la religion et, à certains égards, de la superstition » (2).

Assurément le christianisme tout entier repose sur la foi à une intervention divine ; nul ne songe à le contester. Mais la question qui nous occupe n'est pas là, et les deux auteurs que nous venons de citer confondent dans leurs objections deux choses pourtant bien distinctes, l'idée du progrès et le fait du progrès. Que la manière dont s'accomplit le progrès suivant le christianisme soit surnaturelle, c'est possible ; et

(1) Caro. *Problèmes de morale sociale*, ch. XI, p. 303-304.

(2) Guyau. *La morale d'Epicure*. Livre III, ch. III, p. 168. Note 2.

c'est à l'apologétique chrétienne qu'incombe la tâche, nous l'avons remarqué plus haut, de justifier ces doctrines et de montrer qu'elles s'accordent avec les faits. Mais les déclarations de la philosophie chrétienne à l'égard de l'idée du progrès n'en restent pas moins entières : l'humanité s'achemine, d'après l'Évangile, vers un meilleur avenir : ce n'est pas d'un seul coup qu'elle parviendra à la perfection et au bonheur ; c'est par un lent développement, semblable à la croissance d'une semence jetée en terre, à l'action du levain caché dans la farine (1). Toutes ces idées sont parfaitement compatibles avec l'idée du progrès. Il y a plus, le progrès ainsi compris ne cesse pas d'être un progrès humain, car il ne saurait s'accomplir sans la volonté de l'homme qui peut et doit y coopérer.

Il est vrai que cette action de l'homme paraît, au premier abord, assez réduite dans la conception chrétienne de la vie terrestre ; « étranger et voyageur » sur la terre, le chrétien ne se préoccupe que fort peu du présent siècle. C'est là une autre face de l'objection que nous examinons, un autre point de vue auquel on peut se placer pour accuser de supranaturalisme l'idée chrétienne du progrès ; au reste, depuis la première persécution jusqu'aux attaques du scepticisme moderne, c'est l'argument qui a toujours été mis en

(1) *Matthieu*, XII, 31-33.

avant pour démontrer l'irréremédiable impuissance du christianisme au point de vue social.

Et cependant pour éclairer ce point, il suffit de jeter un coup d'œil non plus sur le programme de Jésus-Christ, l'établissement du royaume de Dieu, mais sur les moyens proposés pour réaliser ce programme : le *Sermon sur la Montagne* est là pour nous donner le plus admirable code de morale qui ait jamais été promulgué. Or ses prescriptions, autrement dit les moyens indiqués pour parvenir à la perfection, ne visent que la vie terrestre. Rien ne pourrait mieux servir le progrès moral et social que leur application. (1) Est-il nécessaire, pour sortir du domaine des théories et en venir à la considération des faits, de rappeler l'œuvre sociale du christianisme, les résultats directs ou indirects de sa prédication, l'abolition de l'esclavage, le relèvement de la femme, la reconnaissance de l'égalité des races humaines ? Cette idée du progrès, quoique entachée de supranaturalisme, ne s'est-elle pas traduite dans des faits terrestres et humains ?

Il n'en reste pas moins, dira-t-on, et c'est encore là un nouvel aspect de la même objection, que le but de ce progrès est placé hors des conditions de la vie

(1) Quant à ce qu'on pourrait appeler les paradoxes sociaux de l'Evangile, voir sur ce sujet une étude de M. Paul Doumergue, dans la *Revue du christianisme pratique*, 1890.

terrestre, dans un royaume de Dieu où nous ne parviendrons qu'après la mort. La perfection terrestre nous échappe donc encore, et nous nous trouvons de nouveau en face de théories qu'il est permis de traiter d'utopies.

Qu'on y réfléchisse toutefois, la foi à l'immortalité est loin de contredire l'idée du progrès : au contraire, elle lui est un précieux auxiliaire. Nier la vie future, c'est en effet absorber toutes les individualités dans la mort, c'est vouloir élever le progrès des dernières générations sur les ruines des générations précédentes, théorie qui révoltait si justement Herder. (1) Mais affirmer de nouveaux cieux et une nouvelle terre, c'est donner une valeur au progrès moral de l'individu et ne pas l'anéantir au profit de l'espèce. « Le progrès ne saurait être limité pour les personnes aux formes de la vie présente, et aux actes qu'elles peuvent y produire. Autrement nulle d'entre elles n'obtiendrait cette fin plus éloignée, cet ordre moral qui est la raison commune de toutes les fins du progrès. On serait condamné à ce dilemme dont les deux termes sont également incompatibles avec l'existence d'une loi générale de finalité : ou n'apercevoir d'autre

(1) « Comment toutes les générations seraient-elles faites pour la dernière, qui s'élèverait ainsi sur les débris épars du bonheur de celles qui l'ont précédée ? »

(*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. Quinet, livre VIII, ch. v.)

but moral de l'agent que l'état vertueux ou criminel, heureux ou malheureux, auquel il se trouve parvenu à l'heure de la mort, sans avoir pu satisfaire ni les autres, ni soi-même ; ou chercher la fin réelle dans la production d'une humanité successive, de plus en plus parfaite, idéal et gouffre de tous les sacrifices, impersonnalité faite de personnes qui toutes s'épuisent à créer l'état bienheureux dont la jouissance est toujours réservée à d'autres..... Le progrès et sa fin supposent l'immortalité. (1)

Et ici nous pourrions rappeler encore la peinture de cette cité idéale qu'entrevoit un autre philosophe moderne, mais qu'il n'a garde de placer dans les conditions de la vie présente. (2)

L'attente d'une économie à venir, loin d'être inconciliable avec l'idée du progrès, paraît donc, au contraire, l'expliquer et la justifier.

A y regarder de près, il n'y a donc rien dans la philosophie chrétienne qui soit en contradiction avec la doctrine du progrès.

Mais alors il serait permis de se demander pourquoi on s'accorde généralement à ne pas chercher dans le christianisme la genèse de cette idée. Or, entre le christianisme du premier siècle et les temps modernes

(1) Renouvier. *Essais de critique générale*. Tome II, p. 620.

(2) Janet. *Histoire de la philosophie morale et politique*. Introduction.

il y a eu l'Eglise ; c'est à l'Eglise, à la tradition ecclésiastique que devraient s'adresser bien des objections qui n'atteignent pas les idées évangéliques proprement dites. C'est la philosophie de l'Eglise qui a surtout accentué le côté surnaturel de l'idée chrétienne du progrès, et c'est la politique de l'Eglise qui, dans le domaine des faits, a entravé pendant plusieurs siècles la marche de ce progrès.

Et cependant au milieu des ténèbres du moyen-âge l'idée du progrès n'était pas complètement oubliée. Hugues de S. Victor au XII^e siècle, Thomas d'Aquin au XIII^e admettent l'un et l'autre que le progrès est une loi universelle des choses et que toute science est progressive ; ils insistent également sur ce point, que la révélation s'est développée graduellement pour s'accommoder aux exigences diverses des diverses époques, que, si elle a cessé avec l'Evangile qui en est l'achèvement et qui dépasse de beaucoup la loi, néanmoins il y a place pour un progrès continu et indéfini dans l'intelligence de l'Evangile (1).

Malheureusement ces idées, excellentes en elles-mêmes, restèrent dans l'ombre et furent la plupart du temps méconnues. Au reste l'Eglise, armée du principe d'autorité, était peu qualifiée pour parler de

(1) H. de S. Victor. *Summa*. lib. I. part VI ; de *Sacramentis* lib. I. p. X. Thomas d'Aquin. *Summa theologiæ prima, secundæ quæst.* 98, 106, 107.

progrès, et trois siècles plus tard, elle allait montrer dans le procès de Galilée et dans la persécution des hérésies comment elle entendait le développement scientifique et le progrès religieux.

C'est cette attitude de l'Eglise qui a égaré bien des esprits dans leurs jugements sur le christianisme et provoqué nombre de confusions et de malentendus.

Voilà pourquoi on ne cherche pas l'idée du progrès dans l'Evangile, et quand, au xvi^e siècle, on voit cette idée se répandre, on croit assister à son éclosion. On ne s'aperçoit pas que pour elle, comme pour tant d'autres, ce n'est qu'une Renaissance.

TROISIÈME PARTIE (1)

L'IDÉE DU PROGRÈS ET LES TEMPS MODERNES

CHAPITRE PREMIER

Coup d'œil sur l'histoire de l'idée du progrès du xvi^e au xix^e siècle.
— Bacon. — Paracelse. — Rabelais. — Pascal. — Fontenelle. —
La querelle des anciens et des modernes. — Bossuet. — Vico. —
Turgot.

« L'idée du progrès est née tard dans le monde », écrit M. Caro, exprimant dans ce jugement l'opinion courante et généralement admise. « Ce n'est guère que vers la fin du dix-huitième siècle qu'elle s'est acclimatée parmi nous d'une manière définitive, et que la race des hommes a pris une conscience nette de cette action continue des générations dont chacune a son œuvre à faire et sa tâche à remplir, sous peine de manquer au devoir humain, imposé à chacune d'elles aussi bien qu'aux individus qui la composent » (2).

(1) Ouvrages consultés: Caro. *Problèmes de morale sociale*. — Javary. *De l'idée du progrès*. — De Ferron. *Théorie du progrès*. — Fr. Bouillier. *Morale et progrès*. 2^e édition. — Caro. *Le Pessimisme moral au XIX^e siècle*. — Spencer. *Essais sur le progrès*, traduction Burdeau, etc.

(2) *Problèmes de morale sociale*, chapitre XI. p. 298.

Quelques pages plus loin, M. Caro fait, il est vrai, au sujet du christianisme la réserve que nous avons indiquée au chapitre précédent ; pour lui, le christianisme a bien donné au monde une théorie du progrès ; mais la philosophie de l'histoire qu'il propose dépend trop d'un *a priori* surnaturel pour qu'elle puisse être acceptée comme une explication scientifique des faits et des lois historiques.

La première forme sous laquelle l'idée *sécularisée* du progrès apparaît nettement à la raison de l'homme, c'est le progrès scientifique avec le chancelier Bacon. Il faut dire cependant, pour être tout à fait exact, que Roger Bacon, au XIII^e siècle, avait devancé son homonyme en insistant sur la valeur de l'expérience et en faisant pressentir toutes les découvertes qu'on pouvait attendre de son secours (1).

Paracelse écrivait : « J'adresse ce livre à ceux qui pensent que les choses nouvelles valent mieux que les anciennes, uniquement à cause de cela, qu'elles sont plus nouvelles » (2).

Rabelais faisait tenir à Gargantua, s'adressant à Pantagruel, le langage suivant : « Tout le monde est plein de gens savans, de précepteurs très doctes, de

(1) Roger Bacon. *Opus majus*, cité par Javary. *Histoire de l'Idée du progrès*, p. 22-23.

(2) Cité par Buchez. *Introduction à la science de l'histoire*, livre I, ch. 5.

librairies très amples, et m'est avis que ni au temps de Platon, ni de Cicéron, ni de Papinien, n'était telle commodité d'étude qu'on y voit maintenant..... Je vois les brigands, les bourreaux, les aventuriers, les palefreniers de maintenant, plus doctes que les docteurs et prêcheurs de nos jours » (1).

Joachim du Bellay remarquait que « les arts et les sciences n'ont pas reçu leur perfection tout d'un coup et d'une même main ; mais par succession de longues années, chacun y conférant quelque portion de son industrie, ils sont parvenus au point de leur excellence » (2).

Enfin François Bacon, battant en brèche le respect dont l'antiquité était entourée, écrivait : « Une des causes qui ont le plus fait obstacle aux progrès que les hommes auraient pu faire dans les sciences, et qui les a, pour ainsi dire, cloués à la même place, comme s'ils étaient enchantés, c'est ce profond respect qu'ils ont, d'abord pour l'antiquité, puis pour l'autorité de ces personnages qu'ils regardent comme de grands maîtres en philosophie. Quant à l'antiquité, l'opinion qu'ils s'en forment, faute d'y avoir suffisamment pensé, est tout à fait superficielle et n'est guère conforme au sens naturel du mot auquel ils l'appliquent.

(1) Rabelais. *Pantagruel*, II, c.8.

(2) J. Du Bellay. *Défense et illustration de la langue française*.

C'est à la vieillesse du monde et à son âge mûr qu'il faut attacher ce nom d'antiquité. Or la vieillesse du monde, c'est le temps même où nous vivons, et non celui où vivaient les anciens, et qui était sa jeunesse. A la vérité, le temps où ils ont vécu est le plus ancien par rapport à nous ; mais par rapport au monde ce temps était nouveau. Or, de même que lorsqu'on a besoin de trouver dans quelque individu une grande connaissance des choses humaines et une certaine maturité de jugement, on cherchera plutôt l'une et l'autre dans un vieillard que dans un jeune homme, connaissant assez l'avantage que donnent au premier la longue expérience, le grand nombre et la diversité des choses qu'il a vues, ouï dire ou pensées lui-même : c'est ainsi, et par la même raison, que si notre siècle, connaissant mieux ses forces, avait le courage de les éprouver et la volonté de les augmenter en les exerçant, on aurait lieu d'en attendre de plus grandes choses que de l'antiquité, où l'on cherche des modèles ; car le monde étant plus âgé, la masse des expériences et des observations s'est accrue à l'infini. Et ce qu'il faut encore compter pour quelque chose, c'est que, par le moyen des navigations et des voyages de long cours qui se sont si fort multipliés de notre temps, on a découvert dans la nature et observé une infinité de choses qui peuvent répandre une lumière nouvelle sur la philosophie. De plus, ne serait-ce pas une honte pour

le genre humain d'avoir découvert de nos jours dans le monde matériel tant de contrées, de terres et de mers et d'astres, et de souffrir en même temps que les limites du monde intellectuel fussent resserrées dans le cercle étroit des découvertes de l'antiquité » (1).

Après Bacon, Descartes et le *Discours de la méthode*. Descartes signale l'insuffisance des sciences de son temps et assure qu'il a rencontré un chemin qui lui semble tel qu'en le suivant on doit arriver à des résultats infiniment supérieurs.

Le principe d'autorité est de plus en plus ébranlé : un acte public est significatif à cet égard : en 1624, sur la requête de l'Université et de la Sorbonne, un arrêt du Parlement défendit, sous peine de mort, de tenir ou d'enseigner aucune maxime contre les auteurs anciens et approuvés, et de faire aucunes disputes que celles qui sont approuvées par les docteurs de la Faculté de théologie. Par le même arrêt, on admonesta et on bannit différents particuliers qui avaient composé et publié des thèses contre la doctrine d'Aristote (2).

Voilà comment on entendait le progrès au ^{xvii}^e siècle, et nous ne nous étonnons plus dès lors qu'on regarde comme une idée nouvelle ce qui n'était en réa-

(1) Bacon. *Novum organum*. I. *Aphorisme* 84.

(2) Javary. *L'idée du progrès*. p. 28-29. Note.

lité que la reproduction d'une théorie ancienne, mais oubliée.

Du reste, la décision du Parlement n'arrêta pas le mouvement philosophique auquel Bacon et Descartes avaient donné l'élan.

Pascal, dans une comparaison célèbre, considère toute la suite des hommes comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ; « d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans sa philosophie ; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de la naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés ? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses et formaient l'enfance des hommes proprement, et comme nous avons joint à leurs croyances l'expérience des siècles qui ont suivi, c'est en nous que l'on peut retrouver cette antiquité que nous révérons dans les autres » (1).

Fontenelle reprend la pensée de Pascal en y ajoutant un trait d'esprit : « Nous autres, modernes, nous sommes supérieurs aux anciens, car, étant montés sur leurs épaules, nous voyons plus loin qu'eux » (2).

(1) Pascal. *Préface du traité du vide*.

(2) Cité par Caro. *Probl. de morale sociale*, ch. XI, p. 307. Voir aussi Fontenelle, *Essais de morale et de politique. Essai*, LVII. *De la vicissitude des choses*.

C'est à cette époque que se place la fameuse *querelle des anciens et des modernes*, qui fut d'ailleurs mal engagée et ne fit guère avancer la question. Le débat s'était transporté dans une région vague, inconsistante, celle des lettres et des arts, où le progrès, s'il existe, n'est pas démontrable.

Mentionnons le *Discours sur l'Histoire universelle*, de Bossuet, qui, par la philosophie de l'histoire qui s'en dégage, se rattache étroitement aux idées chrétiennes, mais en exagérant peut-être leur saveur supranaturaliste.

Nous en arrivons au xviii^e siècle, le siècle qu'on a regardé comme le grand initiateur en matière de philosophie. Nous allons y rencontrer celui qu'on a appelé *le père de la philosophie de l'histoire*, Vico. D'après son grand ouvrage, *la Science nouvelle*, le monde des nations a été fait par les hommes. L'histoire est donc un produit de la nature humaine, et les phases de la pensée humaine étant semblables partout, chez tous les individus et chez tous les peuples, les peuples ont dû tous passer par la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse, et par les mêmes développements du droit et des arts. Il y a donc une loi générale et providentielle qui préside à la marche de toutes les nations ; en d'autres termes, il y a une histoire idéale, qui est commune à toutes. Cette histoire idéale, cette science de toutes les histoires, c'est la *Science*

nouvelle. Qui sait une histoire sait toutes les autres, car voici les diverses phases par lesquelles passent toutes les nations. La cité commence par l'aristocratie, qui se choisit quelquefois un roi, comme à Rome, et qui gouverne la foule des clients plébéiens ; ce temps est l'âge héroïque. Les plébéiens tendent à sortir de cette oppression et réclament une part dans le gouvernement ; l'aristocratie se voit forcée de partager sa puissance.

Lorsque cette lutte cesse, les hommes n'étant plus unis, d'un côté par le besoin de la défense, de l'autre par la conquête d'un bien commun, s'abandonnent aux inspirations de leur égoïsme ; les mœurs se corrompent et la monarchie est acceptée comme un remède à une dépravation qui produirait la dissolution de la société. Voilà le cercle dans lequel ont été enfermées toutes les nations de l'antiquité et les nations modernes ; voilà la loi de l'histoire (1).

Avant Vico, du reste, Machiavel et Guichardin avaient esquissé une théorie à peu près semblable.

Après Vico et dans la plus grande partie du XVIII^e siècle, au moins dans ses noms les plus populaires, il y a une éclipse presque complète de l'idée du progrès. Ni Montesquieu, ni Rousseau qui mettait l'âge d'or dans l'état de nature, ni Diderot qui, dans

(1) Voir de Ferron. *Théorie du progrès*, tome I, p. 110 et suiv.

l'*Encyclopédie*, n'a fait aucune place au mot nouveau de *perfectibilité*, ni Voltaire, aucun d'eux n'a eu le pressentiment du grand rôle que cette idée allait remplir sur la scène du monde.

Mais alors, à la fin de ce xviii^e siècle, nous trouvons des pages admirables dans lesquelles l'idée du progrès est établie dans sa compréhension tout entière, ce sont les deux discours que Turgot prononça, en 1749, comme prier de la Sorbonne. Le premier est consacré à démontrer la supériorité sociale du monde chrétien sur le monde antique : si la doctrine de la perfectibilité est vraie, il est utile de l'expérimenter sur cette période de temps que le dix-huitième siècle traitait si légèrement de barbarie, où le christianisme s'est établi et, après une longue lutte, a dominé. Or, Turgot n'a pas de peine à démontrer que, si la culture de l'antiquité grecque et romaine est plus brillante dans les surfaces de la société officielle, en revanche le christianisme s'est préoccupé le premier d'étendre l'instruction au peuple, cette partie complètement oubliée et négligée dans le monde antique ; le premier il a établi un corps régulier d'instituteurs populaires, il a créé l'égalité des hommes, des peuples et des races devant Dieu ; il a fait de l'amour pour les autres hommes le plus grand des devoirs ; il a transformé à la longue la vie civile, les lois et les institutions qui

la régissent dans le sens du bien public, qui autrefois était borné à un petit nombre d'hommes.

Dans son second discours, qui a pour sujet *les progrès successifs de l'esprit humain*, Turgot présente dans une vaste synthèse l'histoire du genre humain, expliquant les changements principaux et durables, montrant, par l'observation des peuplades actuelles encore retenues dans les degrés inférieurs de l'état social, que les hommes ont dû d'abord être chasseurs, puis pasteurs, enfin agriculteurs, traçant en quelques traits les causes qui ont déterminé l'élévation graduelle de chacun de ces groupes. La loi du progrès est ainsi établie comme le principe organique de l'histoire : « tout ce qui tire les hommes de leur état, tout ce qui met sous leurs yeux des scènes variées étend leurs idées, les éclaire, les anime, et, à la longue, les conduit au bon et au vrai, où ils sont entraînés par leur pente naturelle. L'univers, ainsi envisagé en grand, dans tout l'enchaînement, dans toute l'étendue de ses progrès, est le spectacle le plus glorieux à la sagesse qui y préside » (1).

L'idée du progrès est donc définitivement acceptée. On lui a donné droit de cité parmi les théories désormais acquises et dont la vérité, fortement appuyée

(1) Voir Caro : *Problèmes de morale sociale*, chap. xi, pag. 310 et suivantes.

sur des faits d'expérience, sera de moins en moins contestée. Rappelons, pour arriver à la fin du xviii^e siècle, l'*Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, de Condorcet, et le mouvement socialiste, issu de la Révolution, soit les théories radicales qui rêvent la transformation violente du monde, soit le socialisme industriel et pacifique des Saint-Simon et des Fourier; l'idée du progrès fait le fonds de tous ces systèmes, mais non sans subir de profondes altérations ou servir de prétexte à des illusions étranges (1).

Arrêtons-nous sur le seuil du xix^e siècle, dans lequel l'idée du progrès va se transformer et se perdre dans une idée plus large et plus générale, l'idée de l'évolution, et revenons en arrière pour examiner de près les éléments qui ont concouru à sa formation.

Bacon, Rabelais, Descartes, professant à l'égard du passé le dédain que l'on sait, et attendant de l'avenir des découvertes infiniment supérieures, ont mis ainsi en lumière l'idée du progrès intellectuel. Or, Aristote avait déjà fait remarquer que l'innovation profite à toutes les sciences, à la médecine, à la gymnastique et

(1) En Allemagne, Lessing (*Education du genre humain*) et Herder (*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*); en Angleterre, Priesley (*Discours sur l'histoire*) et Gibbon (*Histoire de la décadence de l'empire romain. Observations générales*, tome 7 de l'édition Guizot) tracent aussi le tableau de l'avenir du genre humain et décrivent la loi qui régit son développement.

généralement à tous les arts où s'exercent les facultés humaines. Les hommes doivent chercher, non ce qui est antique, mais ce qui est bon. Nos premiers pères ressemblaient probablement au vulgaire et aux ignorants de nos jours. Cicéron déclare que si la plus noble ambition de l'homme est d'accroître l'héritage de l'homme, si toutes nos pensées et toutes nos veilles ont pour but de rendre cette vie plus sûre et plus brillante, si c'est là l'inspiration, le vœu, le cri de la nature, il nous faut suivre cette route que les plus grands hommes nous ont tracée. Sénèque prédit que les siècles à venir réservent bien des conquêtes à nos descendants, et que nous, qui nous croyons initiés, nous ne sommes qu'au seuil du temple.

L'idée du progrès intellectuel n'était donc pas nouvelle quand les philosophes des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles parurent la découvrir. La célèbre comparaison de Pascal, qui considère l'humanité comme un seul homme s'instruisant sans cesse, avait déjà été proposée par S^t Augustin qui lui-même l'avait trouvée dans S^t Paul (1)

Les idées de Machiavel et de Vico sur les diverses phases par lesquelles passent toutes les nations ne sont pas davantage des idées nouvelles. Cicéron

(1) *Galates*. IV, 1-4 ; I *Corinthiens* XIII, 9-12.

avait déjà considéré l'histoire des sociétés comme une série de changements inévitables : « de l'anarchie sort le pouvoir des grands ou une oligarchie factieuse, ou la royauté, ou très souvent même un état populaire ; celui-ci, à son tour, donne naissance à quelques-uns de ceux que j'ai déjà nommés ; et c'est ainsi que les sociétés semblent tourner dans un cercle fatal de changements et de vicissitudes. » Polybe, après avoir décrit le changement de l'aristocratie en oligarchie et montré que lorsque les passions de la masse sont déchaînées, il faut revenir à un nouveau maître, ajoute : « Telles sont les révolutions des Etats, tel est l'ordre suivant lequel la nature change la forme des républiques » (1).

Si de Vico nous passons à Turgot, ce n'est plus dans le paganisme qu'il faut aller chercher l'inspiration des théories proposées, mais dans le christianisme. La doctrine des deux discours de 1749 y plonge par ses racines les plus profondes. Turgot cherche dans la philosophie chrétienne, non seulement l'idée du progrès, mais encore le moyen de réaliser cette idée, d'accomplir ce progrès.

Que conclure de ces remarques ? C'est que l'idée du progrès est plus ancienne qu'il ne semble au premier abord. Deux facteurs ont exercé une influence

(1) Voir ci-dessus, *Première partie, chapitre 1^{er}*.

considérable sur sa diffusion depuis la Renaissance, le paganisme et le christianisme. Pour le progrès intellectuel, les anciens avaient déjà dit ce que les modernes n'ont fait que répéter ; Bacon et Descartes ont simplement réédité les théories d'Aristote et de Sénèque. Pour le progrès moral, Turgot ne s'est inspiré que de l'Evangile. Pour les uns et les autres, cette influence a été plus ou moins comprise et voulue : on en a eu plus ou moins conscience. Mais il semble difficile de contester sa réalité.

Malgré son supranaturalisme l'idée chrétienne du progrès n'a donc pas été frappée d'impuissance. On n'a pas davantage démontré sa fausseté : ce que le xviii^e siècle a produit de meilleur, de l'aveu de tous, en fait de théorie du progrès, se rattache directement au christianisme. L'idée chrétienne est bien l'idée authentique du progrès. La conclusion de notre précédente partie reste entière.

CHAPITRE SECOND

Les transformations de l'idée du progrès au xix^e siècle. — L'idée de l'évolution. — Le positivisme. — Auguste Comte. — Littré. — Le déterminisme et le progrès. — Le progrès *quand même*. — Spencer.

Au xix^e siècle l'idée du progrès a eu des fortunes bien diverses. Dans l'*Introduction* de cette étude nous jetions un coup d'œil sur les différentes formes sous lesquelles elle s'est manifestée et sur les systèmes philosophiques, historiques, littéraires ou scientifiques dont elle a été la clé de voûte.

Or dans les applications variées de cette idée on peut distinguer deux courants : l'un qui conserve à l'idée du progrès le sens qu'elle avait au xviii^e siècle : avec des modifications plus ou moins profondes, ces théories se rattachent aux idées déjà exprimées par Turgot, par exemple : le progrès est conçu comme le développement de l'humanité sous le triple point de vue intellectuel, moral et social : sans doute tous les âges sont enchaînés par une suite de causes et d'effets qui lient l'état présent du monde à ceux qui l'ont précédé ; mais ce sont les qualités morales et intellectuelles qui sont les principales de ces causes : c'est le courage, c'est l'intelligence, qui assurent la supériorité aux peuples et aux hommes,

sans exclure pour une certaine part l'action providentielle, qui, sans gêner l'action humaine, lui fait produire tous ses résultats. Par son intelligence et sa liberté, l'homme devient ainsi l'ouvrier de sa propre histoire, non sans l'aide de Dieu.

Ce sont là les idées de Turgot, et nous avons remarqué déjà leur affinité avec l'idée chrétienne du progrès. Il est donc inutile de revenir sur ce point.

D'autres théories se rapprochent plutôt des idées émises par Vico ; nous ne nous y arrêterons pas non plus, ayant eu l'occasion d'examiner ce système chez l'auteur de la *Science nouvelle*.

La seconde série des applications de l'idée du progrès mérite de retenir davantage notre attention : à vrai dire, ce sont moins des applications nouvelles que des transformations. Sur certains points, par exemple l'intervention d'une Providence d'une part, l'action de la liberté humaine de l'autre, il y a rupture complète avec les théories déjà proposées. C'est de l'*évolution* que nous voulons parler.

Il n'y a pas à se le cacher : nous allons nous trouver en face de systèmes qui n'ont rien de commun avec l'idée chrétienne du progrès. Il semblerait donc qu'il y ait une théorie du progrès absolument indépendante du christianisme, sans qu'aucune filiation directe ou indirecte, consciente ou inconsciente, puisse être établie de l'un à l'autre ; on peut même

dire, une théorie nettement opposée à la théorie chrétienne et qui la contredit aussi bien dans les détails que dans l'ensemble.

C'est dans l'école positiviste que l'on rencontre la première application régulière, méthodique, de la loi d'évolution aux phénomènes humains et sociaux. C'est elle qui la première, en déterminant l'ordre de subordination des sciences selon leur degré de complexité, a entrepris de faire de la sociologie une dépendance et comme la dernière province des sciences naturelles, et de la loi du progrès, qui est la loi des sociétés humaines, une simple dérivation de la loi universelle de la vie.

De quelque façon, nous dit-on, que l'on envisage les sociétés, soit dans leur groupement actuel sur la face du globe, soit dans leur enchaînement le long du passé, on y reconnaît un mouvement intérieur et spontané qui les porte d'un état inférieur à un état supérieur. Cela est vrai pour l'ensemble, quels que soient les accidents qui surviennent à des peuples particuliers, et quelques perturbations que subisse la trajectoire de la civilisation. Ce mouvement intérieur est précisément ce qu'en langage ordinaire on appelle le *progrès* ; mais le mot d'*évolution* doit être préféré, parce qu'il marque mieux le caractère de ce mouvement qui est un phénomène naturel. L'histoire a pour théâtre les sociétés ; les

sociétés sont composées d'êtres humains, doués de vie, d'instincts, de facultés. Cette vie, ces instincts, ces facultés se développent suivant une loi qui leur est inhérente. Et, de même que dans chaque corps vivant réside une force évolutive, qui le fait passer de la simplicité apparente de l'état embryonnaire à la force de la vie la plus compliquée, revêtue de tous ses appareils distincts et subordonnés, ainsi dans le corps social réside une force analogue, mais infiniment plus complexe, composée de toutes les forces de la vie individuelle, physiques et mentales, qui produit le développement de chaque société, et l'élève de l'état inférieur aux états supérieurs par un mouvement inhérent et continu. C'est le déterminisme physiologique appliqué à l'histoire (1).

Quant à la loi de la série sociologique, Auguste Comte la trouve dans la succession des trois états, théologique, métaphysique et positif. Littré ne se déclare pas satisfait par cette solution qu'il juge trop empirique, et il découvre la loi rationnelle de l'histoire dans la loi primordiale du développement individuel. Il est amené ainsi à noter quatre degrés successifs dans l'évolution humaine : le besoin, le sentiment affectif et moral, le sens et la culture du beau, la recherche scientifique de la liaison des effets

(1) Voir Caro : *Problèmes de morale sociale*, chap. XII, p. 327-328.

et des causes. C'est l'histoire de chaque homme, et c'est l'histoire de chaque groupe humain.

Mais laissons là ces théories sur la manière dont le progrès s'accomplit ; tenons-nous en à la critique de l'idée elle-même. Ce qui fait son originalité, c'est le point de vue auquel est envisagée l'histoire de l'organisme social ; c'est là le point précis où le positivisme rompt avec les systèmes antérieurs ; tandis que ceux-ci considèrent, avec le christianisme, la marche de l'humanité comme ayant ses lois spéciales, ses conditions particulières, et dès lors, sa valeur propre, Auguste Comte et son école n'envisagent la sociologie que comme un chapitre de la biologie.

La conséquence pratique la plus importante de ce système, c'est que le progrès n'y est plus conçu comme l'œuvre de la liberté. Il s'accomplit fatalement : il est la véritable loi de l'histoire, loi aussi inéluctable que n'importe quelle loi physique.

Or, il se trouve que cette opinion est partagée par nombre de philosophes et de penseurs qui, appartenant d'ailleurs à des écoles très diverses, se rencontrent dans cette conception qui leur est commune. D'après eux le progrès se réalise fatalement ; on a prononcé le mot de progrès *quand même* ; on a parlé du progrès dans les siècles de décadence. On a préféré, au regard du progrès, la Rome des Césars à celle des Scipions.

S'il s'agissait du progrès intellectuel et scientifique, on pourrait montrer sans trop de peine qu'il s'accomplit en effet nécessairement : les lumières s'accroissent, les découvertes s'accumulent ; c'est un capital dont les revenus sont plus ou moins élevés, et qui s'augmente plus ou moins lui-même suivant les époques, mais qui du moins est in~~ad~~missible.

Mais dès qu'il s'agit du progrès moral et social, la question devient plus délicate. Il y a eu des époques où l'humanité a paru progresser, franchir un degré dans l'ascension vers la perfection morale ; mais il y a eu, en revanche, de terribles reculs. Dégager du spectacle de l'histoire une loi fatale de progrès, n'est-ce pas dire : « Périissent les faits plutôt qu'un principe ? »

On objectera sans doute que la liberté est la possibilité de la décadence aussi bien que celle du progrès. Mais cette objection se retourne aussitôt contre les théoriciens du progrès nécessaire ; comment expliquent-ils, en effet, la marche hésitante et souvent défailante du développement moral de l'humanité, ces *itus* et *reditus* dont parlait Pascal, ces *corsi* et *ricorsi* que décrivait Vico ?

Il ne s'agit point de savoir si avec la liberté comme agent du progrès les décadences seront possibles : ces décadences ont été réelles et il faudrait les expliquer. Si on tente de leur trouver un sens en les englobant dans une théorie fataliste de cycles et de

révolutions, on renonce à l'idée d'un progrès définitivement acquis : on enlève même au progrès tout son sérieux, car pour profiter de ses résultats il suffira d'être né au bon moment, à l'heure où le cycle est à son apogée ; les infortunés qui viendront pendant les époques de décadence n'auront, par contre, à accuser que leur mauvaise étoile ! Quelle morale, et quel expédient pour écarter l'explication de la liberté ! (1)

A vrai dire, il n'y a qu'une théorie qui logiquement se passe jusqu'au bout de la liberté : c'est l'évolution de Spencer : il faut aller jusque-là, si l'on veut parler de progrès nécessaire.

La théorie de Spencer n'est rien autre chose qu'une histoire, ou mieux, une tentative d'explication du développement cosmique, dans son ensemble et dans toutes ses parties, par des déductions d'une seule loi, la persistance de la force. Dans cette vaste histoire de l'univers, le progrès humain disparaît comme une goutte d'eau dans l'océan. La même loi s'applique rigoureusement à la société, à l'individu, à la vie organique, à la vie de la terre, au système solaire, à la vie cosmique tout entière. Il n'y a qu'une loi, parce qu'il n'y a qu'une vie ; il n'y a qu'une vie, parce

(1) Voir dans la collection de la *Critique philosophique* plusieurs articles de M. Renouvier qui combat énergiquement la conception d'un progrès nécessaire et d'une loi du progrès. — Voir aussi l'ouvrage de M. F. Bouillier : *Morale et Progrès*.

qu'il n'y a qu'une force persistante, diversifiée par l'infinité des mouvements dont elle remplit l'infini de l'espace et du temps, par lesquels elle compose et dissout la variété incessante des formes, des êtres et des mondes.

Sous l'empire de la loi universelle, la persistance de la force, toutes les variétés des mouvements se transforment les uns dans les autres ; les forces physico-chimiques font la vie ; les forces biologiques font la sensibilité et la pensée ; les forces individuelles font les forces sociales ; la société n'est donc au fond qu'une des métamorphoses infiniment variées de la force universelle, un épisode peut-être très court dans le poème de la nature. Dès lors l'humanité n'est qu'un accident insignifiant que produit ou retire le jeu des forces éternelles. Elle qui croyait autrefois être l'objet de la création et le centre des choses, la voilà réduite à je ne sais quel groupement d'atomes jeté pour un instant sur un des points de la circonférence infinie ; mais l'atome participe un instant à la vie éternelle : il est une partie du tout. A ce titre la vie de l'atome a son intérêt : elle doit avoir son histoire. (1)

Or le but de cette histoire particulière aussi bien que de l'histoire générale est l'établissement de l'équi-

(1) Voir Caro. *Problèmes de morale sociale*, ch. xii, p. 340 et suiv.

libre parfait entre les diverses manifestations de la force. L'évolution conduit toute société, comme tout corps organique, à l'équilibre : « L'avenir sera l'accommodation de l'homme à la nature, de l'homme à l'homme, la fin de toute misère et l'apaisement de toute haine, l'universelle félicité. » (1) Le mal actuel, quelles que soient ses manifestations, ne provient que du manque d'harmonie entre nos facultés et le milieu dans lequel elles s'exercent : « Toute souffrance à laquelle le corps humain est sujet, depuis une simple migraine jusqu'à la maladie mortelle, depuis une brûlure ou une entorse jusqu'à la perte de la vie par une cause accidentelle, peut être attribuée à ce que le corps s'est trouvé dans une situation qui n'était pas en rapport avec ses facultés ; ceci ne s'applique pas au mal physique seulement, mais aussi au mal moral. L'homme bienveillant s'afflige-t-il du spectacle de la misère, — la mère pleure-t-elle l'enfant qu'elle a perdu, — l'émigrant se désole-t-il de quitter sa terre natale, — certains hommes souffrent-ils parce qu'ils sont obligés de passer leur vie dans des occupations qui leur répugnent, — et d'autres, parce qu'ils sont privés de toute occupation : l'explication de ces faits est toujours la même ; quelle que soit la nature spé-

(1) Spencer. *Essais sur le Progrès*, trad. de l'anglais par A. Burdeau. Paris 1887. Préface, p. xviii.

ciale du mal, il peut toujours se ramener à cette unique cause générique : le manque d'accord entre les facultés et leur sphère d'action.

Tout aussi vrai est-il que le mal tend perpétuellement à disparaître. En vertu d'un principe vital essentiel, ce manque d'harmonie entre un organisme et ses conditions extérieures est toujours en voie de rectification, et la modification, soit de l'organisme, soit du milieu, soit des deux, se poursuit jusqu'à ce que l'adaptation soit complète. Tout ce qui est doué de vitalité, depuis la cellule élémentaire jusqu'à l'homme inclusivement, obéit à cette loi..... Ainsi, ayant toujours présents à l'esprit ces deux faits : que, d'une part, tout mal provient de la non-adaptation de notre organisme aux conditions de la vie, et que, d'autre part, là où ce désaccord existe, il diminue incessamment en vertu de la tendance constante de notre organisme à s'adapter à nos conditions d'existence, nous serons préparés à comprendre la position actuelle de la race humaine.

Les conditions d'existence qui constituent ce que nous appelons l'état social ont été rendues nécessaires par l'accroissement de la population. Les hommes, dans cet état de choses, endurent des maux nombreux. De tout ce qui précède, il résulte donc que leurs caractères ne sont point encore adaptés à cet état. A quels égards n'y sont-ils pas adaptés ? Quelles

sont donc les aptitudes spéciales qu'exige l'état social ? Il exige que chaque individu n'ait que des désirs de telle nature, qu'il soit possible de les satisfaire sans empiéter sur le droit qu'a son semblable d'obtenir une satisfaction pareille. Si les désirs de chacun ne sont pas ainsi limités, alors tous doivent avoir certains désirs non satisfaits, ou bien si quelques-uns en obtiennent la satisfaction, c'est aux dépens de leurs semblables. Ces deux alternatives impliquant la souffrance impliquent aussi un état de non-adaptation.

Mais, pourquoi l'homme n'est-il pas adapté à l'état social ? Simplement parce qu'il conserve en partie les caractéristiques qui l'avaient adapté à un état précédent. Les rapports dans lesquels il n'est pas apte à vivre en société sont précisément ceux qui le rendaient apte à sa vie sauvage primitive. Ces circonstances primitives exigeaient qu'il sacrifiât le bien-être d'autrui au sien propre. Son milieu actuel lui demande le contraire, et il est impropre à l'état social dans la mesure où il a conservé ses instincts primitifs. Toutes les transgressions de l'homme contre son semblable, depuis le cannibalisme du Caraïbe jusqu'aux vénalités et aux forfaits que nous voyons autour de nous, les crimes qui peuplent nos prisons, les fraudes du commerce, les différends de nation à nation et de classe à classe, la corruption de nos mœurs, les jalousies de caste et les médisances de salon, peuvent tous être

compris sous la même généralisation. En ce qui touche à la position actuelle de la race humaine, nous pouvons donc affirmer que l'homme avait d'abord besoin d'une constitution morale qui convînt à son état originel, et qu'une autre lui est maintenant devenue nécessaire qui soit en rapport avec son état actuel, et qu'il a été, est encore, et sera longtemps en voie d'adaptation.

Par le terme *civilisation*, nous exprimons le degré d'adaptation qui s'est déjà effectué. Les changements qui constituent le progrès sont les échelons successifs de cette transition, et la foi dans la perfectibilité humaine est simplement la croyance qu'en vertu de ce procédé l'homme arrivera finalement à être en harmonie avec son mode d'existence. Les preuves tirées de l'histoire, par lesquelles on la soutient généralement, ne peuvent, il est vrai, être regardées comme absolument incontestables. La présomption que le progrès, ayant été la règle dans le passé, le sera aussi dans l'avenir, pourra être traitée de spéculation plus ou moins plausible. Mais quand on reconnaît que ce progrès est dû au fonctionnement d'une loi universelle, et qu'en vertu de cette loi il doit persister jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'état que nous appelons la perfection, alors l'avènement éventuel d'un pareil état cesse d'être une probabilité pour devenir une certitude. . . . Le progrès n'est donc pas un accident, mais

une nécessité. La civilisation, loin d'être un état artificiel, est dans l'ordre de la nature, tout autant que le développement de l'embryon ou l'épanouissement de la fleur » (1).

Tel est le système de Spencer : le philosophe anglais est, on le voit, aussi précis dans l'analyse qui sert de base à sa théorie, qu'audacieux dans la synthèse qui en est le couronnement; la rigueur de ses déductions n'est comparable qu'à la hardiesse de sa pensée. C'est bien là la théorie dans laquelle l'idée du progrès a atteint son extension la plus large, et on peut ajouter, sa transformation la plus radicale. Spencer lui-même l'a compris, car si dans la *Statique sociale*, d'où nous avons tiré l'exposé qui précède, il est question du *progrès*, dans les *Premiers principes*, il ne s'agit plus que de *l'évolution* ; ce dernier mot exprime plus exactement, au gré de Spencer, la nature toute scientifique de sa théorie aussi bien que l'universalité de son objet. Du reste, d'après les pages mêmes que nous avons citées, il est facile de s'apercevoir que le mot de *progrès* ne convient déjà plus à ce qu'il désigne.

Le progrès, en effet, n'est autre chose que l'élimination du mal, l'adaptation graduelle de l'homme au

(1) Spencer. *De l'élimination graduelle du mal*, opuscule extrait de *Social Statics*. Marseille. Cayer, 1875.

milieu dans lequel il est appelé à vivre. Le mal lui-même provient du manque d'harmonie entre nos facultés et ce milieu : partout où ce désaccord existe, il y a une souffrance, soit physique, soit morale. Quand ce désaccord aura disparu, la perfection sera atteinte.

Or, l'humanité n'est pas encore adaptée à l'état dans lequel elle doit vivre, l'état social, parce qu'elle conserve en partie les caractéristiques qui l'avaient adaptée à l'état précédent ; la haine, par exemple, est née des nouveaux rapports de l'homme avec l'homme, et disparaîtra quand nous serons parfaitement habitués les uns aux autres.

Mais, dira-t-on à Spencer, dans l'état précédent il devait y avoir une accommodation parfaite des facultés au milieu (car il dit lui-même que les rapports dans lesquels l'homme n'est pas apte à vivre en société sont précisément ceux qui le rendaient apte à sa vie sauvage primitive), et cette accommodation était évidemment la perfection, puisque cette perfection réside dans l'accord entre les facultés et le milieu.

Et alors on se demande pourquoi cet accord a cessé d'être, pourquoi, si l'homme était parfait, au sens de Spencer, il a changé d'état.

Le philosophe anglais répond que ce changement s'est produit sous l'empire de la nécessité : l'évolution s'accomplit, en effet, suivant trois grandes

lois : tout d'abord c'est une intégration de plus en plus grande, un changement qui va d'un état diffus à un état cohérent, un mouvement marqué de concentration : de même que chaque plante grandit en concentrant en elle des éléments auparavant diffus à l'état gazeux, de même que chaque animal croît en concentrant ces mêmes éléments dispersés dans les plantes et les animaux à sa portée, de même la vie des sociétés se forme et se consolide « par l'unification » de plus en plus marquée et de plus en plus stable, depuis la première union des familles errantes en tribus jusqu'à l'idée d'une fédération européenne, qui n'est qu'une intégration beaucoup plus vaste. La seconde loi, c'est le changement allant d'un état homogène à un état hétérogène : dans l'histoire de l'espèce humaine, ses effets sont la multiplication des races, et, dans chaque groupe, la distinction qui s'établit entre les facultés et les fonctions, entre les gouvernants et les gouvernés, etc. Mais, en même temps, et c'est la troisième loi qui retient et limite les effets de la seconde, en même temps que dans une existence quelconque il s'opère un changement de l'homogène à l'hétérogène, il s'en opère un autre de l'indéfini au défini. A côté d'un progrès allant de la simplicité à la complexité, il se fait un progrès de la confusion à l'ordre. Non seulement les parties dissemblables se multiplient, mais on voit aussi s'accroître la netteté avec laquelle ces

parties s'organisent en elles-mêmes et dans leurs rapports avec l'ensemble. C'est la dernière formule de l'évolution physiologique, c'est aussi celle de l'évolution sociale, qui se caractérise par une localité fixe où cesse la vie nomade, par une limite territoriale qui distingue une nation d'une autre nation, par une distribution arrêtée de classes, de rangs, de fonctions, qui s'étaient d'abord multipliés au hasard, sans règle précise, sans objet bien défini. L'individualité nationale s'organise et se crée (1).

Or l'action de ces lois est nécessaire et irrésistible : voilà pourquoi l'humanité a traversé des milieux différents : voilà pourquoi elle est sortie d'un état où les facultés étaient parfaitement accommodées au milieu pour entrer dans un autre état où cette adaptation est encore à faire.

Mais la question n'est point résolue ; elle n'est que reculée : car nous nous trouvons aussitôt en présence de ce fait étrange : le mal succède à la perfection, le désaccord à l'harmonie. Où donc est le progrès ?

Spencer n'est pas en droit d'affirmer que l'état actuel pris en soi est meilleur que le précédent ; car où serait son point de repère ? Pour lui, le progrès

(1) Voir Caro. *Problèmes de morale sociale*, chap. XII, p. 345 et suiv.

est limité à l'accommodation des facultés à leur milieu ; qui sait alors si nous ne serons pas appelés à vivre dans un milieu différent du milieu actuel, et pourquoi celui-là serait-il meilleur que celui-ci ? Les mots *bien* et *mal* perdent toute leur valeur, dès qu'on change de milieu. Faudra-t-il donc admettre que le progrès, « bienfaisante nécessité, » dit Spencer, crée le mal pour l'éliminer ensuite ? Faudra-t-il tenter d'établir une sorte de hiérarchie entre les diverses perfections réalisées dans les divers milieux, entreprise vraiment chimérique, car sur cette route les jalons fixes font défaut : voudrait-on en effet prendre le point de repère à l'origine et admettre que le progrès consiste dans l'élimination du mal ? Mais ce mal lui-même n'est point inhérent à l'homme : il paraît et disparaît : il n'est produit que par le rapport des habitudes anciennes à l'état nouveau. Est-ce alors vers un idéal plus ou moins clairement entrevu que l'évolution achemine le monde ? La distance franchie par l'humanité, si nous ne pouvons pas la mesurer par le chemin parcouru, la mesurerons-nous par le chemin à parcourir ? Pas davantage : il n'y a pas de terme final : la force éternellement persistante sera éternellement diversifiée : à l'évolution succédera la dissolution. « Le monde se refroidira : or l'éther environnant qui a recueilli la chaleur perdue par les astres ne l'a point anéantie : il l'a emmagasinée ; et

comme cet éther n'est pas infini, un jour viendra où suffisamment échauffé il la restituera au monde refroidi. Cela arrivera soit après chaque dissolution, soit après une série de dissolutions suffisantes pour épuiser le monde. Alors recommencera une série nouvelle d'évolutions sidérales, semblables par leurs causes, originales par leurs résultats et leurs formes. » (1)

La conception de Spencer est ainsi poussée jusqu'à ses dernières limites : évidemment nous sommes loin d'Auguste Comte et de sa tentative de retrouver dans la série sociologique les lois de la série biologique ; et cependant le système de Spencer n'est que le prolongement des théories de l'école positiviste.

Or Auguste Comte avait déjà indiqué que le mot de *progrès*, aussi bien que l'idée, n'avait plus sa place dans une pareille conception des choses : « Le véritable esprit général de la sociologie dynamique consiste à concevoir chacun des états sociaux consécutifs comme le résultat nécessaire du précédent et le moteur indispensable du suivant, selon le lumineux axiome du grand Leibnitz : Le présent est gros de l'avenir. La science a dès lors pour objet, sous ce rapport, de découvrir les lois constantes qui régissent cette continuité, et dont l'ensemble détermine la marche

(1) Spencer. *Essais sur le progrès*. Préface, p. xxii.

fondamentale du développement humain. En un mot, la dynamique sociale étudie les lois de la succession, tandis que la statique sociale cherche celles de la coexistence. ... D'après une telle définition, la dynamique sociale se présente directement avec un pur caractère scientifique, qui permettrait d'écarter comme oiseuse la controverse si agitée encore sur le perfectionnement humain, et dont la prépondérance devra terminer, en effet, cette stérile discussion, en la transportant à jamais du champ de l'idéalité dans celui de la réalité, en tant du moins que sont terminables les contestations essentiellement métaphysiques. Si l'on ne devait point craindre de tomber dans une puérile affectation et surtout de paraître éluder une prétendue difficulté fondamentale que la philosophie positive dissipe spontanément, il serait facile, à mon gré, de traiter la physique sociale tout entière sans employer une seule fois le mot de *perfectionnement*, en le remplaçant toujours par l'expression scientifique de *développement*, qui désigne, sans aucune appréciation morale, un fait général incontestable. Il est même évident qu'une telle notion abstraite n'est point, par sa nature, entièrement propre à la sociologie, et qu'elle existe déjà, d'une manière essentiellement analogue, dans l'étude de la vie individuelle, où les biologistes en font maintenant un usage continuel qui donne lieu à l'analyse compara-

tive des différents âges de l'organisme, surtout animal. Ce rapprochement scientifique, en indiquant le premier germe de cette considération, est aussi très propre à caractériser l'intention purement spéculative qui doit d'abord présider à son emploi continu en écartant d'oiseuses et irrationnelles controverses sur le mérite respectif des divers états sociaux consécutifs, pour se borner à étudier les lois de leur succession effective. » (1).

On ne saurait être plus clair et plus catégorique : pour se placer au vrai point de vue de la méthode positive, il convient d'écarter comme métaphysique, oiseuse et stérile toute controverse sur le mérite respectif des divers états sociaux consécutifs, et, en général, sur le perfectionnement humain ; il faut se borner à étudier les lois de la succession effective. Il n'y a plus lieu de parler de *perfectionnement*, mais de *développement*. C'est aussi nettement exprimé que logiquement conçu. Tout le système conduit à cette conclusion.

Que Comte essaie ailleurs d'établir que ce *développement* entraîne un *perfectionnement*, que Spencer se laisse aller à parler du *progrès*, ils ne sont plus d'accord avec eux-mêmes. C'est en vain que le fondateur de la philosophie positive voudrait faire admettre

(1) Aug. Comte. *Cours de philosophie positive*, 48^e leçon, t. IV.

l'équivalence des deux idées de développement et de perfectionnement : c'est à tort qu'il nous semble après tout que le système de l'évolution est un système de progrès ; nous le jugeons à notre point de vue, avec nos idées ; nous l'envisageons sous un certain angle et nous sommes alors le jouet de ce qu'on pourrait appeler une illusion d'optique philosophique. Sitôt que nous l'examinons sous son vrai jour, l'apparence disparaît : ce n'est plus le progrès, c'est l'évolution. Spencer ne laisse subsister aucun doute sur ce point : « L'idée courante du progrès, dit-il, est *cause finalière*. On ne voit dans les phénomènes que leur rapport à la félicité humaine. On réserve le nom de *progrès* pour les seuls changements qui tendent, directement ou non, à augmenter le bonheur des hommes. Et on y voit un progrès par cela seul qu'ils tendent à augmenter le bonheur des hommes. Or, pour bien entendre le progrès, il nous faut chercher quelle est la nature de ces changements, abstraction faite de nos intérêts. » (1)

Qu'est-ce à dire, sinon que l'*idée courante* du progrès implique certains éléments que Spencer n'accepte pas, et que, pour pouvoir parler du progrès, il est obligé de détourner ce mot de son sens habituel.

Spencer est dans le vrai quand il dit que l'idée du

(1) Spencer, *Essais sur le Progrès*. Trad. Burdeau, p. 4.

progrès est *cause finale*. Elle suppose la marche vers un état meilleur ; elle ne se conçoit pas sans des points de comparaison et de repère. Elle renferme l'idée du *mieux*, et par conséquent, celle du bien ; or, le rapport du *bien* au *mieux* n'est pas le rapport du *plus* au *moins*. Qu'il y ait dans l'idée de *développement*, d'*évolution*, l'idée d'une *augmentation*, d'un *accroissement*, l'idée du *plus*, nous ne le contestons pas ; mais qu'on veuille y introduire l'idée d'une *amélioration*, d'un *perfectionnement*, l'idée du *mieux*, ce n'est possible qu'en faisant violence au langage et en renversant les bases de notre jugement. Il ne faut pas se le dissimuler : vouloir confondre l'ordre moral et l'ordre physique, les assujettir aux mêmes lois, y retrouver une succession identique de phénomènes et s'efforcer, dans un pareil système, de conserver les termes dont on a fait usage jusque là, c'est une entreprise fort périlleuse pour la pensée et dans laquelle abonderont les malentendus. Mieux vaut jeter définitivement par dessus bord toute cette terminologie qui ne répond plus à ce qu'elle est appelée à désigner.

Mais ce qui en résulte, c'est que pour parler de progrès, sans jouer sur les mots, il faut rentrer dans la catégorie de la morale ; il faut dès lors séparer le monde moral de l'univers physique, le considérer en soi et pour soi, revenir au point de vue auquel le

christianisme s'est placé pour espérer le progrès et pour établir, dans l'idéal qu'il poursuit, le point de repère auquel ce progrès sera mesuré.

Nous n'entendons pas dire assurément que tous les théoriciens actuels du progrès se rallient aux idées chrétiennes ; loin de là. Mais sur ce point particulier, ils en ont tout au moins subi l'influence et ils y ont pris le fondement même de leurs systèmes. La meilleure preuve en est que, lorsqu'une autre école a voulu proposer une théorie absolument nouvelle du progrès, nous nous sommes trouvés, en la discutant, en face d'un langage qui n'était plus le nôtre. L'idée de l'évolution ne saurait être admise comme la formule moderne de l'idée du progrès (1).

(1) Il est bien évident que, dans tout ce chapitre, nous n'avons pas entendu critiquer la doctrine elle-même de l'évolution et discuter son plus ou moins de valeur scientifique. Encore moins avons-nous voulu dire qu'au point de vue physique l'apparition successive de formes de plus en plus élevées ne constitue pas une marche ascendante. Ces questions sont en dehors du cadre de notre étude. Il s'agit pour nous, non de faits, mais d'idées et d'idées *morales*. Or, l'évolution, au sens de Spencer, englobant le monde moral dans une loi de déterminisme universel, ne peut pas être logiquement envisagée comme une doctrine de progrès moral. Mais les objections que nous avons présentées ne s'adressent pas aux partisans de l'évolution qui, en admettant la liberté, laissent au monde moral sa valeur propre, et ne font pas de son histoire un fragment du développement cosmique de l'univers.

CHAPITRE TROISIÈME

L'antichristianisme et l'idée du progrès. — Le pessimisme. — Léopardi. — Madame Ackermann. — M. Richepin et *les Blasphèmes*.

La logique ne perd jamais ses droits. Nous avons essayé de montrer que l'idée du progrès était étroitement unie au christianisme, qu'elle en était directement issue. Or des antichrétiens eux-mêmes vont nous donner raison.

Ils nous donneront raison en combattant précisément l'idée du progrès. Relevons d'abord, au XVIII^e siècle, un mot de Voltaire qui est significatif. « Cette scène du monde, écrit-il à M. de Bastide, presque de tous les temps et de tous les lieux, vous voudriez la changer ! Voilà votre folie, à vous autres moralistes ! Le monde ira toujours comme il va » (1),

A la rigueur, on pourrait ne voir là qu'une boutade ; ce qui est plus sérieux, ce sont les systèmes modernes connus sous le nom de *pessimisme*, qui ne proposent, comme solution du problème de la destinée humaine, qu'une théorie de décadence et de désespoir (2). Léopardi, Schopenhauer, Hartmann, M^{me} Ackermann

(1) Cité par Caro. *Problèmes de morale sociale*, ch- XI, p. 309.

(2) Voir Caro. *Le Pessimisme au XIX^e siècle*. Paris. Hachette, 1878. C'est à cet ouvrage que nous empruntons les détails qui vont suivre sur le Pessimisme.

en sont les représentants en Italie, en Allemagne et en France. Les uns dans les élans de leurs poésies parfois mélancoliques, parfois ardentes, les autres dans la rigueur de leurs raisonnements et de leurs analyses sont unanimes à déclarer que l'existence est un mal. On le conteste, il est vrai ; il y a dans le monde des hommes qui se croient heureux. Ils se trompent, nous dit-on ; ils sont les jouets d'une illusion. Et ici intervient cette fameuse analyse des « trois stades de l'illusion » que, d'après le pessimisme, l'humanité parcourt successivement.

Il n'y a, en effet, que trois formes de bonheur possibles, trois manières de le comprendre et de le réaliser : ou bien on croit pouvoir atteindre le bonheur dans le monde tel qu'il est, dans la vie actuelle et individuelle, soit par le libre exercice des sens, la richesse et la variété des sensations, soit par le développement des hautes facultés de l'esprit, la pensée, la science, l'art, et les nobles émotions qui en résultent, soit par l'activité héroïque, le goût de l'action, la passion du pouvoir et de la gloire. Ou bien on transpose l'idée du bonheur ; on le conçoit comme réalisable pour l'individu dans une vie transcendante après la mort : c'est l'espoir dans lequel se précipite la foule des souffrants, des pauvres, des méprisés du monde, des déshérités de la vie ; c'est l'asile ouvert par les religions et particulièrement par le christianisme aux misères sans re-

mède et aux douleurs sans consolation. Ou bien enfin, se détournant de l'*au-delà* transcendant, on conçoit un *au-delà* terrestre, un monde meilleur que le monde actuel, que chaque génération prépare sur cette terre par ses travaux et ses épreuves. On fait le sacrifice du bonheur individuel pour assurer l'avènement de cet idéal nouveau, on s'élève à l'oubli de soi-même, à la conscience et à la volonté collectives, on jouit d'avance en idée de ce bonheur auquel on travaille et dont d'autres jouiront, on le *veut* pour ses descendants, on s'enivre de cette idée et des sacrifices qu'elle réclame. Voilà les trois théories du bonheur dans lesquelles s'est épuisée l'imagination de l'humanité. Or, Léopardi lui-même a parcouru ces trois stades de l'illusion, et c'est pour ainsi dire son autobiographie qu'il nous livre en nous décrivant la vanité de cette triple recherche.

Dans sa jeunesse sa pensée ne franchit pas les limites de la foi religieuse : il emploie même les ressources déjà variées de son érudition à composer une apologie de la religion chrétienne, l'*Essai sur les erreurs populaires des anciens*. Mais il était déjà hanté par le problème du mal ; la solution chrétienne ne le satisfaisait pas ; la rédemption ne lui paraissait pas suffisante. Ses croyances s'écroulèrent ; il resta seul au milieu des ruines, devant un monde vide et sous un ciel d'airain.

De la foi ardente il passa à une sorte de scepticisme farouche et définitif. Désormais toute aspiration vers l'*au-delà* fut bannie de sa pensée ; le nom de Dieu ne se retrouva plus sous sa plume ; les grands problèmes de la destinée restèrent pour lui sans solution. Plus de bonheur à espérer sous une forme transcendante. Voilà le premier stade de l'illusion traversée : et Léopardi cherche à nous convaincre, comme lui, de la déraison de nos espérances fondées sur l'invisible.

Mais il nous reste alors la vie présente ; nous pourrions agrandir notre être par de vastes pensées et de nobles passions, nous enflammer pour la patrie, par exemple, la vouloir héroïque, puissante et libre, et faire de son bonheur notre bonheur. L'amour, la gloire, le patriotisme, que de raisons de vivre encore, même si le ciel est vide ; que de manières d'être heureux !

Pour Léopardi la patrie fut l'Italie : il fut un grand patriote : il aima profondément son pays, mais il l'aima dans le passé ; il ne crut pas à sa résurrection : « O glorieux ancêtres, s'écrie-t-il, conservez-vous encore quelque espérance de nous ? N'avons-nous pas péri tout entiers ? Peut-être le pouvoir de connaître l'avenir ne vous est-il pas ravi. Moi je suis abattu et je n'ai aucune défense contre la douleur ; obscur est pour moi l'avenir et tout ce que j'en distingue est tel

que cela me fait paraître l'espérance comme un songe et comme une folie. »

Et ce n'est pas seulement l'Italien qui pleure sur sa patrie, c'est l'interprète de l'humanité qui se désespère en voyant la folie des héroïsmes de toutes les époques. C'est Brutus le jeune que Léopardi évoque et qui jette l'anathème à ces dévouements qui étaient la foi de l'antiquité. « Non, je n'invoque en mourant ni les rois de l'Olympe et du Cocyte, ni la terre indigne, ni la nuit, ni toi, dernier rayon de la mort noire, ô mémoire de la postérité ! Les temps se précipitent vers le pire, et l'on aurait tort de confier à nos neveux pourris l'honneur des âmes illustres et la suprême vengeance des malheureux ! »

Est-ce la gloire littéraire qui vaudra la peine qu'on vive pour elle ? Léopardi la poursuit avec passion, et cependant il n'hésite pas à nous montrer qu'elle n'est, elle aussi, qu'une illusion : « Qu'est-ce qu'un grand homme ? Un nom qui bientôt ne représente plus rien. L'idée du beau change avec le temps. Quant aux œuvres scientifiques, elles sont bientôt dépassées et oubliées. Le plus médiocre mathématicien de nos jours en sait plus que Galilée et Newton. Donc la gloire est une ombre, et le génie dont elle est l'unique récompense, le génie est un présent funeste à qui le reçoit. »

Et ainsi Léopardi ne trouve à dire qu'un mot de

découragement sur tout ce qui peut donner du prix à la vie et la faire accepter sans murmurer. Mais encore, chassé de refuge en refuge, l'homme ne trouvera-t-il pas une consolation, un bonheur même, dans le sacrifice de son bonheur à celui des générations futures, dans cette grande pensée du progrès qui mérite qu'on y travaille sans relâche, qui fait que rien ne se perd dans le labeur humain, et qui relève la misère du monde actuel comme étant le prix et la rançon de la félicité inconnue dont jouiront nos descendants ? — C'est le troisième stade de l'illusion ; à quoi bon, dit le poète italien, s'enchanter d'une espérance chimérique ? Ce qui est et ce qui sera toujours, c'est le mal de tous et l'infinie vanité de tout. L'avenir ne sera pas plus heureux que le présent ; il sera même, il doit être plus misérable. Un seul progrès s'accomplira, c'est la disparition des illusions qui rendent l'existence tolérable ; la Vérité qu'on découvrira peu à peu les fera tomber l'une après l'autre.

Mais alors, si nous essayons de préjuger la fin dernière de ce développement, nous nous trouvons en face d'une antinomie ; d'une part, en effet, le désir du bonheur poursuivi par toute âme d'homme et soigneusement entretenu par ces illusions que nous ne sacrifions qu'à regret ; de l'autre, une fois la lumière faite, l'impossibilité reconnue et démontrée d'atteindre jamais ce bonheur. Quelle sera donc la solution de

cette contradiction qui pose le bonheur à la fois comme nécessaire et comme impossible ? Elle est fort simple : il ne peut y avoir de bonheur *positif*, et pourtant le bonheur est nécessaire ; donc il peut, il doit y avoir un bonheur *négatif absolu*, qui est précisément la négation même de l'être, l'anéantissement total : le meilleur état qui se puisse atteindre, c'est l'absence de toute souffrance ; la plus haute félicité est de ne pas être. Le bonheur tout négatif de cesser d'être, voilà le but suprême, la seule fin logique des choses, l'explication du *processus* universel.

C'est là le cri de délivrance dont parle Madame Ackermann, qui représente en France les idées de Léopardi, de Schopenhauer et de Hartmann :

Oh ! quelle immense joie après tant de souffrance !

A travers les débris, par dessus les charniers,

Pouvoir enfin jeter ce cri de délivrance :

« Plus d'hommes sous le ciel ; nous sommes les derniers ! » (1).

Cette strophe suffit pour donner une idée de l'inspiration de M^{me} Ackermann : c'est la poésie du désespoir et d'un désespoir scientifique, si l'on peut ainsi parler. « Ce n'est plus, comme chez Lamartine, la vague mélancolie des espérances trompées ou des amours déçus, le sentiment de la disproportion entre les vœux de l'homme et les fugitifs bonheurs dont il lui est donné

(1) L. Ackermann. Poésies : *L'homme à la nature*.

de jouir. Ce n'est plus, comme chez Alfred de Musset, cette amertume née au milieu de la volupté, cette angoisse secrète qui sort de la jouissance même et qui lui survit, ou bien encore cet élan subit du cœur, qui, meurtri par la vie, interroge la mort et remonte à Dieu pour savoir ce qu'il doit craindre de l'une ou espérer de l'autre. C'est la science qui se substitue à la foi : M. Auguste Comte et M. Darwin sont les révélateurs..... Il y a de la passion, mais cette passion, c'est la haine, c'est la révolte contre des autels qu'on nous dépeint comme baignés du sang et des pleurs de tant de générations » (1).

Il n'y a donc pas à s'y tromper : le pessimisme de M^{me} Ackermann est étroitement uni à son athéisme.

Quelques extraits des *Pensées diverses d'une solitaire* vont nous éclairer tout à fait : « Je crois que l'humanité gagnerait beaucoup à se débarrasser de l'idée de Dieu. Il serait bon qu'elle n'eût plus à compter que sur elle-même. La morale non plus n'y perdrait rien. — En effet, même dans les siècles de vraie foi, il ne s'est jamais agi que de servir Dieu à outrance ou de le tromper. Fanatisme ou hypocrisie, l'homme ne peut pas sortir de là. » Est-ce à dire qu'une fois l'idée de Dieu supprimée, le bonheur serait plus facilement accessible ; non certes, ce serait simplement une illu-

(1) Caro, *Problèmes de morale sociale*, ch. xv, p. 428.

sion de moins ; mais le progrès ne se réaliserait pas davantage : le progrès est impossible. « Tout est pour le pire dans le plus mauvais des mondes possibles. Ce n'est pas à la porte de l'Enfer, mais à celle de la Vie qu'il faudrait écrire : *Lasciate ogni speranza* ». Dès lors, le but à poursuivre, c'est la mort ; la mort totale, universelle, la mort de l'espèce : « Je ne dirai pas à l'humanité : Progresse ; je lui dirai : Meurs ; car aucun progrès ne t'arrachera jamais aux misères de ta condition terrestre » (1).

Le progrès est ainsi catégoriquement nié. Mais ce n'est pas tout : à la négation va succéder le blasphème. M. Richepin va reprendre la pensée de M^{me} Ackermann, la pousser jusqu'à ses extrêmes limites : de même qu'il blasphème l'idée de Dieu, de même il blasphèmera l'idée du Progrès : l'une et l'autre pour lui sont inséparables :

Oui, la croyance aux Dieux subsiste encor, tenace.
On a beau s'en guérir, toujours elle menace
De reparaître, ainsi que les vieux maux secrets.
Voici qu'un Dieu nouveau nous ronge, le Progrès.
O mon temps, toi qu'on dit sans foi, toi qui contemples
D'un œil sûr le ciel vide, ô détrousseur de temples,
Brûleur de livres saints, démolisseur d'autels,
Sacrilège hardi qui pris les Immortels

(1) *Pensées diverses d'une solitaire*, par L. Ackermann, publiées dans la *Nouvelle Revue*. 1881. Tome IV, p. 613 et suiv.

Flamboyants au milieu des foudres usurpées
Et qui crevas le ventre à ce tas de poupées,
Pourquoi donc te voit-on t'agenouiller aussi,
Toi, le vainqueur des Dieux, adorer celui-ci,
Avoir tes dogmes, tes mystères, tes apôtres,
Et ta religion bête comme les autres?
Le Progrès? Oui, grand fou, sous ce titre nouveau,
C'est toujours Dieu qui vient te hanter le cerveau,
C'est toujours la stérile et dangereuse idée
Dont ton âme d'enfant fut jadis obsédée.
Sans le savoir tu crois encore.

Qu'est en effet la foi au progrès?

Le Progrès, c'est la foi dans un but assuré.
Tu marches en disant : « Un jour j'arriverai
Quelque part : j'entrevois une halte possible ;
Je vais comme une flèche en route vers la cible ;
J'en approche aujourd'hui, j'y toucherai demain,
Et la perfection est au bout du chemin ».
Mais alors il te faut une loi nécessaire,
Un ordre par lequel le monde se resserre
Pour s'absorber ainsi qu'une sphère en un point ;
Et ce centre, tu le sais bien, n'existe point,
Sinon au sein d'un Dieu que l'esprit imagine,
En qui tout a sa fin comme son origine.

C'est en vain qu'on espère se débarrasser de ce
Dieu en l'appelant Force ou Nature. Il n'y a qu'un
seul moyen de le nier.

Les Causes et les Lois, c'est ce qu'il faut nier,
Si tu ne veux pas croire en Dieu. Prends pour principe
Que tout ordre, une fois qu'on l'admet, participe
A prouver Dieu.

Si donc nous voulons aller jusqu'au bout de notre négation, il faut ne voir dans l'univers qu'un chaos et dans sa marche que le fait du hasard. Les lois ne sont qu'une illusion d'optique. Que sont-elles en effet dans l'infini de l'espace et du temps ? Le monde n'aurait-il pas pu être autrement qu'il n'est ?

Ainsi, je m'imagine une habitude inverse
Les choses en tous sens fuyant à la traverse,
Se dispersant au lieu de s'attirer.....

Que le monde se refroidisse, que le soleil s'éteigne, et les conditions d'existence de l'univers seront totalement changées. En réalité les lois ne sont qu'apparence :

L'appareil

Des Causes et des Lois qu'on croit voir est pareil
Aux châteaux merveilleux, aux Babels colossales,
Avec leurs murs, leurs tours, leurs dômes et leurs salles,
Qu'on admire au soleil couchant dans les vapeurs,
Et dont l'architecture et les trésors trompeurs
Ne sont pas dans le ciel, mais bien dans nos pensées.

.....

Il n'y a que ceci dans le temps et l'espace :
La Matière qui dure et la Forme qui passe.

Assurément cette constatation n'est point faite pour nous combler de joie et d'orgueil : ce siècle, si confiant en sa force et en sa science, se disait :

« Encore un peu de patience !
Espérons ! l'heure est proche où j'aurai la science
Complète, où je pourrai faire tout à mon gré
Et remplacer ce Dieu que j'ai tant dénigré ! »

Et voilà que l'on vient l'arracher à ses rêves, lui montrer la brièveté de ces Lois qu'il avait découvertes et crues éternelles.

On vient effrontément nier tout ton pouvoir,
Te dire que tu crois en Dieu sans le savoir,
Et, pour mettre à néant ta dernière allégresse,
T'enseigner que tout change et que rien ne progresse !

Tout autre enseignement n'est qu'une folie, et le poète termine sa pièce par cette déclaration :

Voici la vérité,
Telle que je la sens et je la dirai telle.
Si tu veux croire en Dieu, croire en l'âme immortelle,
Si ces faux biens perdus t'inspirent des regrets,
Si tu crains le néant, alors crois au Progrès.
Mais au contraire, crois au Hasard qui varie,
A la matière immense incessamment fleurie
De changements sans fin et sans but, aux effets
Ni pires, ni meilleurs et toujours imparfaits.
Crois à cela, si tu te sens fort et de taille
A narguer tous les Dieux et leur livrer bataille,
Si tu n'es plus d'amour céleste infatué,
Si tout respect humain dans ton cœur est tué,
Si tu sais sans pâlir regarder face à face
La mort comme un néant où tout être s'efface,
Si tu réponds de toi jusqu'au dernier moment,
Si tu veux être athée imperturbablement. (1)

Il serait difficile de dépasser M. Richepin dans le blasphème ; mais il serait difficile aussi de montrer

(1) Richepin. *Les Blasphèmes. Les dernières Idoles*, III. *Progrès*.

en termes plus saisissants l'union étroite qui existe entre l'idée du progrès et l'idée de Dieu. Ce n'est point à dire que tous les athées nient le progrès ; au contraire, beaucoup en sont des partisans enthousiastes. Mais il est permis de se demander jusqu'à quel point ils sont logiques. M. Richepin se donne pour un homme qui va jusqu'au bout de sa pensée et de son athéisme, qu'aucune conséquence n'effraie, qu'aucun scrupule n'arrête. C'est pourquoi sa logique impitoyable, partant de la négation de Dieu et aboutissant à la négation du progrès, nous paraît apporter à notre thèse une confirmation inattendue et qui ne manque pas de prix, la confirmation venue des adversaires eux-mêmes.

Un antichristianisme logique, tant celui de M. Richepin que celui de Voltaire, celui de Léopardi, de Schopenhauer, de Hartmann et de M^{me} Ackermann, ne veut pas de l'idée du progrès.

CONCLUSION

Résultat de notre étude. — Ses conséquences. — Le progrès moral est une possibilité, non une nécessité. — Le progrès moral dans ses rapports avec le progrès social et avec le progrès intellectuel. — La loi du progrès.

L'idée du progrès moral et social est par ses origines une idée chrétienne : telle est la conclusion à laquelle nous conduit notre étude.

Au point de vue historique l'importance de ce résultat grandit avec l'importance même de l'idée étudiée.

Surtout de notre temps où l'on aspire à tout analyser, où la critique historique creuse sans relâche les problèmes du passé, où l'on s'efforce de placer chaque fait dans son vrai milieu, chaque idée dans son vrai cadre, il n'était pas sans intérêt d'établir l'origine authentique d'une idée qui, à elle seule, est une philosophie et une explication de l'histoire,

Au point de vue du christianisme, ce résultat n'est pas moins précieux : cette idée du progrès, si universellement répandue, soit dans les plus hautes sphères de la pensée, où, comme nous le remarquons dans l'*Introduction* de ce travail, elle sert de base à nombre de systèmes philosophiques, littéraires, histori-

ques ou scientifiques, soit dans les rêves et les aspirations de la foule, et cela à un tel point qu'on a pu dire d'elle ce que Bossuet disait de la liberté : « Le peuple suit, pourvu qu'il en entende seulement le nom » (1), cette idée est une idée essentiellement chrétienne : c'est au christianisme que revient l'honneur de l'avoir introduite dans le monde. Or il n'était pas inutile de mettre ce point en lumière précisément au moment où une école historique et philosophique dénie au christianisme toute originalité et ne voit dans sa philosophie que le prolongement des idées philosophiques de l'antiquité gréco-romaine ; au moment où d'autre part ce retour au paganisme, et en particulier à l'hellénisme, est un des thèmes préférés des écrivains et des artistes, et où le christianisme, c'est l'ennemi, l'ennemi de tous les progrès. Montrer que l'idée du progrès vient au contraire du christianisme, que les meilleurs penseurs païens l'ont ou ignorée ou combattue, c'est montrer du même coup que le christianisme, loin d'être hostile au progrès, l'a recherché et désiré alors que le monde ancien ne l'avait même pas cru possible.

Enfin, au point de vue de l'idée du progrès elle-même, n'y a-t-il pas quelque utilité à connaître ainsi sa véritable origine ? Pour que cette idée soit com-

(1) Bouillier. *Morale et progrès*, p. 3.

prise comme elle doit l'être et soit mise en pratique avec fruit, ne faudra-t-il pas la replacer dans ce système dont elle est comme la pierre angulaire ? C'est là le but poursuivi par les recherches historiques si souvent entreprises de notre temps : faire comprendre une époque, expliquer le caractère d'un homme, justifier ses actions par les circonstances du moment ; et, quand il s'agit d'une idée, déduire son sens et sa portée de ce qu'on pourrait appeler son milieu intellectuel et moral. Il suit de là que, pour réaliser le progrès, il faudra revenir au christianisme.

Or d'après le christianisme le progrès n'est pas un fait nécessaire et constant : c'est surtout et avant tout une possibilité. Il nous est donc interdit de nous laisser aller à l'illusion que le progrès s'accomplira sans le concours de notre volonté. Mais si nous ne sommes pas *contraints* de l'accomplir, nous n'y sommes pas moins *obligés*. Nous devons y travailler, individuellement, sans relâche et sans faiblesse ; et ce progrès individuel, au sein même de l'agent moral, est la condition essentielle du progrès de la société. Ces deux développements sont étroitement unis.

En vain, en effet, tenterait-on de les séparer. (1). Il n'y a pas deux morales, quoiqu'on en ait dit, une

(1) Voir, sur ce rôle de la morale dans le progrès social, un article de M. Secrétan : *Rôles respectifs de l'économie politique et de la morale dans une réforme sociale*. (Revue chrétienne, 1^{er} juin 1889.)

pour les individus, l'autre pour les nations. Certainement le progrès intellectuel entre pour une large part dans l'amélioration des formes sociales, mais il ne saurait modifier que la *forme* ; que sera-t-elle si le *fonds* la contredit ? Ne doit-il pas y avoir, comme dirait Spencer, une accommodation réelle de l'individu au milieu dans lequel il est appelé à vivre ? Qu'une forme sociale nouvelle supprime, par exemple, toute entrave à la liberté ; ne faudra-t-il pas que les hommes soient capables de profiter du bienfait sans tomber dans l'abus ? sinon, c'est la porte ouverte à toutes les licences et finalement à l'anarchie.

Qu'on analyse et la théorie des révolutions d'Aristote et celle de Vico, on trouvera que ces bouleversements se produisent, nécessairement, fatalement, parce qu'il n'y a pas une corrélation véritable entre l'état moral et l'état social. Une réforme, un progrès dans ce domaine ne peut être sérieux et solide que s'il va du dedans au dehors et non du dehors au dedans. M. Necker était dans le vrai quand il traçait ainsi le devoir de l'homme d'Etat : « Il n'y a qu'une seule grande politique nationale, qu'un seul principe d'ordre, de force et de bonheur, et ce principe c'est la morale la plus parfaite. »

La civilisation, selon M. Guizot, est l'amélioration simultanée de l'homme et des formes sociales. La

seconde ne saurait être vraiment profitable sans la première.

« On aura beau chercher, on ne trouvera point une forme de l'édifice social telle que l'ordre et le bien y soient assurés indépendamment du concours volontaire de ces pierres vivantes qui le composent, et bien que certaines institutions semblent plus favorables que d'autres au progrès de l'humanité, leur action dépend toutefois de la valeur des hommes qui les mettent en pratique, de telle sorte qu'on ne gagne rien à appliquer à un peuple ce qui paraît devoir être la conséquence naturelle d'un état plus avancé de société, si ce peuple n'est pas lui-même moralement à la hauteur de la condition qu'on lui fait : bien loin de l'avoir fait avancer par là dans sa marche vers une perfection plus grande, on le pousse violemment vers sa décadence » (1).

Edgar Quinet disait dans un sens analogue : « Quelqu'un espère-t-il arriver à l'âge d'or de la fraternité universelle, sans passer par le dévouement, par le sacrifice, par le travail intérieur et par la mort peut-être ? Si cela est, il se trompe ».

Ainsi le progrès social est possible dans la mesure où le progrès moral l'est aussi. C'est la réponse à faire, d'une part aux théoriciens d'un progrès à outrance,

(1) Javary. *L'Idee du progrès*, p. 248.

irrésistible, d'un progrès de l'espèce réagissant sur l'individu et l'entraînant malgré lui : *volentem fata ducunt, nolentem trahunt* ; et c'est aussi ce qu'il faut dire, d'autre part, à ceux qui dans chaque amélioration tentée ne voient que le péril correspondant, par exemple dans une augmentation de bien-être un danger d'amollissement, dans une instruction largement répandue une prime à l'orgueil humain et à une demi-science prétentieuse. Tous ces périls sont réels, ils sont pressants ; mais leur imminence ne détruit pas la possibilité du progrès social, car pour les conjurer, il suffit de ne point séparer le progrès social du progrès moral qui est son seul garant.

Si le progrès moral est le garant du progrès social, on peut remarquer qu'il est aussi le garant du progrès intellectuel et scientifique. Rien n'empêche, il est vrai, que ce progrès ne se réalise à une époque de décadence et de décrépitude sociale. « C'est depuis le moment de sa décadence morale que le génie grec s'est surtout développé dans la direction des sciences mathématiques. C'est depuis l'avènement de l'empire que la société romaine a connu les bienfaits de l'industrie » (1).

Mais le progrès scientifique ne se tient pas seule-

(1) Vacherot. *Essais de philosophie critique. Doctrine du progrès*, p. 419-420.

ment dans les hautes sphères de la théorie : il est fécond en applications pratiques et c'est là que le progrès moral lui devient un auxiliaire dont il ne peut se passer. La science par elle-même n'a pas de moralité : il faut la lui faire ; c'est avec sagesse qu'on doit s'emparer de ses résultats et avec discernement qu'on doit les mettre en œuvre. Plus la puissance qu'elle nous donne grandit, plus nous devons être éclairés pour en faire usage. Une découverte scientifique peut devenir un fléau dans la main d'hommes pervers ; c'est ainsi qu'on se demandait, il n'y a pas longtemps, si l'invention de la dynamite était un progrès et si ce produit n'était pas appelé à faire plus de mal que de bien ! doute que justifient des événements qui ne sont que trop fréquents. « Un méchant Européen, disait Leibnitz, est plus méchant qu'un sauvage : il raffine dans le mal » (1). Instruire les populations, c'est bien ; mais les moraliser, ce serait mieux encore, car un accroissement de science équivaut à un accroissement de responsabilité. « C'est à tort que l'on croit que l'instruction, répandue à flots comme la lumière, supprimera la violence et le crime et que les instituteurs rendront inutiles, dans un prochain avenir, les bourreaux. Ne croyez pas, disait un magistrat, que l'instruction supprime les grands crimes, à mesure qu'elle

(1) Leibnitz. *Nouveaux essais*. Livre I, ch. II.

se répandra : elle diminuera, cela est à espérer, le nombre des crimes ordinaires. Mais ne voyez-vous pas que les plus raffinés ne viennent pas des classes illettrées ? Une certaine culture dans les natures perverses, ne fait qu'en aggraver, en aiguïser la perversité native, éveiller des appétits monstrueux, des passions et des idées sans nom » (1). Il faut toujours en revenir à la belle parole de Rabelais : « La science sans la conscience est la ruine de l'âme » (2),

Ainsi le progrès moral nous apparaît comme le centre de tous les autres progrès : de l'individu il passe à l'espèce par la solidarité : « Par le seul fait d'avoir commerce entre eux les individus exercent une action les uns sur les autres. Nul n'échappe à l'influence morale de son milieu ; mais réciproquement chaque personne agit sur son milieu social, qu'elle contribue pour sa part à former et à transformer. La sympathie et l'antipathie, l'amour, l'amitié, l'imitation, la contagion morale, la force de l'opinion, l'empire de la coutume sont autant de facteurs de la solidarité sociale. Ce n'est donc pas seulement lui-même et son propre lendemain que chacun de nous

(1) Caro. *Problèmes de morale sociale*, ch. X, p. 291.

(2) Rabelais. Livre II, ch. viii. *Lettre de Gargantua à Pantagruel*.

engage par l'usage qu'il fait de sa liberté. Notre conduite engage tout notre groupe, et par là importe à l'avenir même de toute l'espèce. » (1) A l'action de la solidarité se joint celle de l'hérédité, et ainsi, malgré bien des lenteurs, des hésitations, et même des chûtes, le progrès de l'individu devient le progrès de l'espèce.

Mais, en dernière analyse, tout dépend de ce ressort suprême, le cœur de l'homme. Et du reste ce n'est pas le christianisme seul qui le reconnaît.

Après avoir, si l'on peut ainsi parler, démonté pièce à pièce la théorie du progrès, comme nous venons de le faire nous mêmes, M. Caro se demande si ce progrès moral de l'homme est une espérance à laquelle il soit permis de se laisser aller, et il répond : « L'humanité restera ce qu'elle est au fond, malgré tous les perfectionnements que la science et l'industrie apportent à la surface du globe qu'elle habite... L'homme sera toujours l'homme ; ce sera la passion, c'est-à-dire l'amour et la haine ; ce sera la raison avec la misère incurable de ses doutes ; ce sera la liberté avec ses épreuves, ses grandeurs et ses défaillances. — Et pourtant, si nous ne pouvons changer le cœur

(1) Marion. *Encyclopédie des sciences religieuses*. Article : *Solidarité morale*.

de l'homme et ses penchants, la pensée de l'homme et ses lois, nous pouvons modifier dans une certaine mesure et sans tomber dans la chimère, non seulement le milieu physique, mais le milieu moral où ces éléments vivent et se développent... (1) ». Recueillons ces paroles : elles sont doublement précieuses et par leur franchise et par leur vérité. Pour que l'humanité réalise un vrai progrès moral, un progrès qui soit non dans les idées morales, mais dans la vie morale, non dans la théorie, mais dans la pratique, il faudrait changer les cœurs. M. Caro l'avoue, et l'avoue franchement.

A-t-il pensé en écrivant ces lignes à la parole évangélique : « Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu » ? (2). Toujours est-il que la philosophie, spiritualiste si l'on veut, mais cependant complètement indépendante à l'égard du christianisme (puisque M. Caro ne convient pas que ce soit le christianisme qui ait introduit dans le monde l'idée authentique du progrès), cette philosophie est amenée par la rigueur de ses déductions à une déclaration qu'on peut considérer comme l'axiome fondamental de l'Evangile : le pro-

(1) Caro. *Problèmes de morale sociale*. Chap. XIV, p. 406-407.

(2) *Jean*. III. 3-5.

grès moral se réalisera dans la mesure où le cœur de l'homme sera changé.

Il n'y a rien à ajouter. C'est là la véritable *loi* du progrès.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.

Importance et actualité de la question du progrès. — But de cette étude. — Définition du progrès. — Opinions soutenues sur les origines de cette idée..... 7

PREMIÈRE PARTIE.

L'IDÉE DU PROGRÈS ET LE PAGANISME.

CHAPITRE PREMIER.

La destinée de l'humanité. — Diverses conceptions : La théorie des âges, chez les poètes. — La théorie de la *Grande année* chez les philosophes. — Tendance générale : L'amour du passé. — Idiotismes. — La corruption du temps présent opposée aux mœurs antiques. — Trois faits dans lesquels cet amour du passé se manifeste..... 13

CHAPITRE SECOND.

Comment les anciens ont compris le progrès scientifique. — Le mythe de Prométhée. — Aristote. — Lucrèce. — Sénèque. — Jugement porté sur la civilisation..... 63

DEUXIÈME PARTIE.

L'IDÉE DU PROGRÈS ET LE CHRISTIANISME.

CHAPITRE PREMIER.

Caractéristique générale du christianisme. — La chute. — Le progrès avant la chute. — Le progrès après la chute. — La

grâce. — La conversion. — La sanctification. — Le plan de Dieu réalisé dans l'histoire. — Le choix du peuple d'Israël. — La prophétie. — L'attente du royaume de Dieu. — La prédication de Jésus-Christ. — La vie éternelle. — La théologie des Pères de l'Eglise. — Fait dans lequel se révèle l'opposition entre les idées païennes et les idées chrétiennes au sujet du progrès. 77

CHAPITRE SECOND.

Quelques objections faites à la philosophie chrétienne au nom du progrès. — Le paradis terrestre. — La souffrance et le progrès. — Le paradis et l'âge d'or. — L'attente du royaume des cieux et la théorie de la Grande Année. — L'idée laïque du progrès opposée à l'idée chrétienne. — L'homme « étranger et voyageur » sur la terre. — Impuissance sociale du christianisme. — Le progrès et l'immortalité. — Véritable cause des jugements erronés portés sur le christianisme. — La philosophie et la politique de l'Eglise..... 114

TROISIÈME PARTIE.

L'IDÉE DU PROGRÈS ET LES TEMPS MODERNES.

CHAPITRE PREMIER.

Coup d'œil sur l'histoire de l'idée du progrès du xvi^e au xix^e siècle. — Bacon. — Paracelse. — Rabelais. — Pascal. — Fontenelle. — La querelle des anciens et des modernes. — Bossuet. — Vico. — Turgot..... 128

CHAPITRE SECOND.

Les transformations de l'idée du progrès au xix^e siècle. — L'idée de l'évolution. — Le positivisme. — Auguste Comte. — Littré. — Le déterminisme et le progrès. — Le progrès *quand même*. — Spencer..... 142

CHAPITRE TROISIÈME.

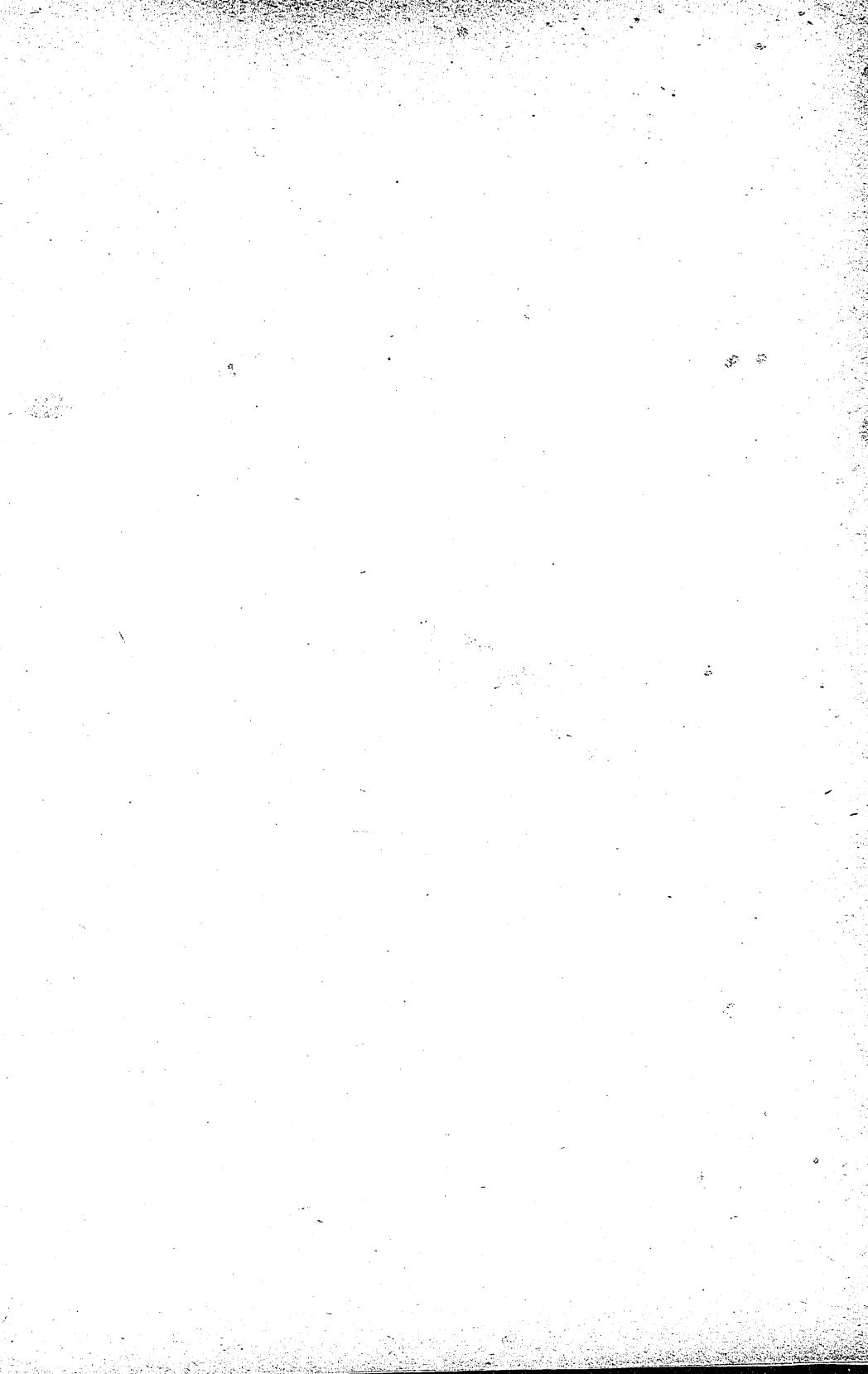
L'antichristianisme et l'idée du progrès. — Le pessimisme.	
— Léopardi. — Madame Ackermann. — M. Richepin et <i>les</i>	
<i>Blasphèmes</i>	165

CONCLUSION.

Résultat de notre étude. — Ses conséquences. — Le progrès	
moral est une possibilité, non une nécessité. — Le progrès	
moral dans ses rapports avec le progrès social et avec le progrès	
intellectuel. — La <i>loi</i> du progrès	178

ERRATA

- P. 18, ligne 21, lire : légende, au lieu de : récit.
P. 18, note 1, lire : *Travaux et jours*.
P. 22, note 4, lire : *Elégies*, livre I, *Elégie* III, v. 35 et suiv.
P. 36, lignes 12 et 13, lire : Sont-elles assujetties,...et changent-elles.
P. 37, ligne 19, mettre un point d'interrogation après : monté.
P. 46, ligne 5, supprimer le point d'interrogation après : dévouent.
P. 82, note, lire : *Philosophie de la liberté*, 3^{me} édition.
P. 83, ligne 15, lire : création, au lieu de : créature,
P. 84, note 1, lire : *Philosophie de la liberté*, 3^{me} édition.
P. 88, note 2, lire : p. 185, au lieu de : p. 176.
P. 99, note 2, lire : p. 487 et suiv., au lieu de : 489 et suiv.
P. 102, note, lire : trad. Saisset, au lieu de : ad. Saisset.
P. 110, ligne 20, lire : changer, au lieu de : se changer.
P. 115, note 1, lire : *Genèse II*, 15, au lieu de : *Genès. II*, 5.
P. 118, ligne 14, lire : les premiers chapitres, au lieu de : le premier chapitre.
P. 119, ligne 26, lire : retour de l'âge d'or, au lieu de retour à l'âge d'or.
P. 122, note, lire : *Matthieu XIII*, au lieu de : *Matthieu XII*.
P. 125, ligne 10, fermez les guillemets après : l'immortalité.
P. 128, note 1, lire : ouvrages consultés.
P. 138, ligne 8, lire : Fourier, au lieu de : Fourier.
P. 145, ligne 7, lire : forme, au lieu de : force.
P. 147, ligne 7, lire : inamissible, au lieu de : inadmissible.
P. 150, note 1, lire : 1877, au lieu de : 1887.



BT

701

• M4

1688296

Maury

Essai sur les origines
de l'idée du progrès.

MAR 14 1954

6666

1951 V. Lobert
James H. Loebe
FACEX INC

UNIVERSITY OF CHICAGO



25 754 438

BT 701
.M4

1688296

SWIFT HALL LIBRARY